محاولات فلسفية

تأليف

الدكتور عثمان أمين
أستاذ الفلسفة بجامعتي القاهرة والاسكندرية

محاولات فلسفية

تأليف

الدكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بجامعتي القاهرة والاسكندرية

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد

الطبعة الثانية

نوفمبر سنة ١٩٦٧

المطبعة الفنية الحديثة
١٠ شارع [illegible]

محاولات فلسفية

الإهـــداء

إلى المثل الحيّ للخلق الرَضيّ والطبع الفلسفى
المرحوم الأستاذ يوسف كرم
أقدم هذه « المحاولات » على استحياء
تحية ود وإعجاب واحترام واقتداء .

ع . أ .





الطبعة الأولى

المحاولات الفلسفية التى أقدمها اليوم إلى الجمهور الفلسفى فى بلاد الشرق العربى ، قد تناولت موضوعات مختلفة ، ومثلت اتجاهات متنوعة ، وامتدت إلى فترات متباعدة . ولكنى أستطيع أن أقول إنها جميعاً ، على الرغم مما بينها من تفاوت ظاهر ، قد ألف بينها إحساس واحد وإلهام واحد وغرض واحد : الابتهاج بطلب المعرفة ، والسعى إلى سبيل الحق ، والاتجاه إلى قيم الروح.

* * *

عصرنا هو عصر العلم، ويحق لنا أن نزهو به على سائر العصور: فقد جدّد العلم أحوال فكرنا وأحوال وجودنا ؛ كشف لنا عن كثير من أسرار الطبيعة ، ويسّر لنا أن نبسط سلطاننا عليها ؛ وبدّل النظرة القديمة التى كانت تجعل الإنسان غاية لسائر المخلوقات بنظرة جديدة حدّدت للإنسان مكانه من هذا الكون العجيب .

هذا التقدم العلمى الهائل قد أذهل بعض الناس ، فتوهموا أن العلم وحده يستطيع أن يعطينا تفسير الكائنات كلها، وأن يزودنا بمعرفة العلل الأولى والأخيرة ، وأن يرسم لنا قاعدة للعمل ،

وأن يهدينا فى الحياة سبيلاً سوياً . بل لقد أراد بعض المعجبين بالعلم أن يجعلوا منه ديناً يؤمنون به ويتعصبون له ! كما لو كان من الممكن أن نجد فى مشاهدة الظواهر وتفسير مابينها من روابط — وهو موضوع العلم — مايكفى لإشباع حاجات نفوسنا المتطلعة وتحقيق مطامحها اللامتناهية ! وكما لو كان من الممكن أن نجد فى العلم عزاءً من فقد آبائنا وأبنائنا ، ودفعاً لهمومنا وأحزاننا !

* * *

على أننا مهما نبلغ من تثقيف الأذهان ومعرفة الأشياء ، فيجب علينا فى كل لحظة أن نختار ، ولابد من أن نراهن على وجودنا كله . يلزمنا أن نقرر هل نبتغى أن نكون من أصدقاء الروح أم من أنصار المادة ، وهل نريد أن نكون من حزب الله أم من حزب الشيطان . وماذا يعنينا من قوانين النجوم وقوانين الذرات إذا كنا لانعرف أنفسنا ونجهل سر مصيرنا ، وإذا كنا لانستطيع الإجابة على السؤال الخطير الذى يوجه إلينا على الدوام : أنعمل لدنيانا كأننا نعيش أبداً أم نعمل لآخرتنا كأننا نموت غداً ؟ ولقد وضع « شكسبير » هذه المشكلة بعينها حين تساءل على لسان « هملت » : أيكون أم لايكون ؟ » ولكنه فى الحق سؤال لا يُجاب عليه بالذهن الإنسانى وحده .

* * *

إننا إذا التفتنا إلى الحيـــاة الباطنة ، ووضعنا مشكلة وجود الإنسان ومصيره على هذا النحو ، وجدنا أنفسنا ، أردنا أم لم نرد ، سائرين فى الطريق السلطانى ، طريق الميتافيزيقا ، أقصد تلك الميتافيزيقا الصحيحة التى تطالبنا بأن نؤدى وظيفتنا الإنسانية ، فنحاول أن نفهم كل ما نشاهده فى أنفسنا أو خارج أنفسنا ، وأن ننقد معارفنا ونبين قيمتها ، حتى نجد فى ذلك الفهم والنقد ما يكفل لأعمالنا هداية ورشاداً . وفى الحق أن كل هاجس من هواجسنا ، وكل خطرة من خطراتنا ، وكل عمل من أعمالنا ينطوى على وجهة نظر أو « موقف » من المواقف الميتافيزيقية ، كما يقول بعض الوجوديين : إنك إذا وقفت على شاطىء البحر ورأيت شخصاً يوشك أن يغرق فى الماء ، فأخذت تنظر إليه دون أن تصنع شيئاً ، فليس معنى هذا أنك وقفت منه موقفاً سلبياً فحسب ، بل معناه الأعمق أنك « اخترت » موقفاً معيناً ، أو صممت على أن لا تكون فى جانبه . وفى الحق أن الحياة - كما يقول ديكارت - تدعونا دائماً إلى « الاختيار » و « التصميم » ، ولا تحتمل الإرجاء والتأجيل . والحق أن كل شىء — حتى فى مجال العلم والصناعة — يرجع إلى طهارة النفوس ومتانتها . فإذا استمرت تلك الطهارة وتلك المتانة فى اضمحلال وذبول ، شهدنا ، نحن أو من يجيئون بعدنا ، حضارتنا بأسرها وقد أزهقت روحها وتدهورت إلى آلية

العادات الموروثة ، وربما استحالت علومنا كلها أدوات جهنمية تسخر للإبادة والتدمير .

* * *

يلوح لنا إذن أن أولئك المسرفين فى الإعجاب بالعلم قد نسوا أن المعارف العلمية لاتكفى للحياة الإنسانية الصحيحة . وفاتهم أن التربية الحديثة ترى أن تنمية القوى الروحية فى الفرد أهم بكثير من تنمية قواه الذهنية ، لكى يصل إلى درجة « النضج » بمعناه الصحيح . ونضج الإنسان هو ذلك التطور الروحى الذى تمارسه النفوس الصافية فى حياتها ، فتشعر حينئذ بأنها متآزرة كل التآزر ، لا مع أهل الوطن الواحد فحسب ، بل مع جميع أفراد الإنسانية ، بصرف النظر عن اختلافهم فى اللغات والأديان والأجناس والأوطان .

ومتى تهيأ للأمم المختلفة أن تدرك هذا المعنى ، أمكنها أن تسير قدماً نحو الفكرة الجليلة التى دعا إليها «الرواقيون» فى العصر القديم وأذاعها « كانط » فى العصر الحديث ، وهى أننا جميعا رغم اختلافنا فى الظاهر « مواطنون فى عالم واحد ». ولاشك أن الإنسانية أحوج ما تكون اليوم إلى أولئك الذين بلغوا مثل هذا النضج الروحى، فتحرروا بتفكيرهم وشعورهم من قيود الزمان والمكان .

هؤلاء الأحرار الناضجون هم المفكرون الذين أطلق الناس عليهم اسم « الحكماء » واختاروا لأنفسهم اسم « الفلاسفة» أى محبي الحكمة . وشتان بين مكانة الفلاسفة وقادة الفكر فى التاريخ وبين مكانة الملوك والسياسيين والفاتحين !

إن الاسكندر المقدونى ، ذلك البطل الفاتح الذى مات بعد أن قلب الدول وغزا الأمصار وضم الشعوب ، لم تعرف له الدنيا نظيراً فى العصر القديم . ولكن ماذا بقى اليوم من أعماله ومحاولاته ؟ أما أرسطو مربى الإسكندر فقد ظل معلم الإنسانية أكثر من ألفى سنة . ومازلنا نجد إلى يومنا هذا من الشعراء والخطباء من يلتمسون عنده قواعد فنهم ، كما نجد من السياسيين والأخلاقيين من يطلبون عنده أصول الحكم ومبادىء الأخلاق.

وأى سياسى فى التاريخ الحديث يمكن أن يقارن بالوزير الفرنسى ريشيليو ، ذلك السياسى الموهوب الذى استطاع أن يقيم نفسه فى أوربا حاكماً بأمره يتصرف فى السلم والحرب كما يشاء ، واستطاع أن يقضى على نظام الأرستقراطية الفرنسية ، وأن يغلّب المذهب البروتستانتى ، وأن يذلّ ملوك النمسا ، وأن يرعى نهضة العلوم والآداب ! أفنستطيع مع ذلك كله أن ننسب إليه أنه مهّد للمستقبل ، مقدار ما مهّده ذلك الفرنسى الآخر ديكارت الذى استطاع — إبان حملة حربية من حملات الشتاء فى حجرة دافئة

وفى عزلة عن لجب المدن والمعسكرات — أن يكتب صفحات خالدة أعلن فيها أن ماهية النفس هى الفكر ، وأنه لاينبغى للمرء أن يقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين له ببداهة العقل أنه كذلك ، وأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس وأن أنصباء الناس منه متساوية ؟ لقد أصبح « المقال فى المنهج »دستوراً للفكر الحر الجرىء ، وأضحى ديكارت أباً للثورة الإنسانية الكبرى .

* * *

وإذا كنا الآن لا نتصور قيام حضارة صحيحة من غير أن يكون للأفكار فيها المكان الأول ، فإننا لم نعد نعجب إذا عرفنا أن الكثيرين من « صانعى الأفكار » أى الفلاسفة قد استشهدوا فى سبيل ماصنعوا من أفكار . والتاريخ السياسى نفسه ينبئنا ببعض ما حاق بالكثيرين منهم من أجل ذلك ، لقد حكم اليونانيون القدماء على « انكساغوراس » بالنفى المؤبد ، لأنه تجاسر فصرح بأن فوق آلهة اليونان روحاً مستكفياً بذاته مدبراً لكل شىء . وحكمت محكمة الأثينيين على «سقراط »بأن يتجرع السم متهمة إياه بإفساد الشبيبة والمروق من الدين والعبث بقوانين البلاد ، لأنه أعلن الحرب على المتعالمين والمدعين والمهرجين . وأفلاطون ألقى به فى السجن وأوشك أن يقضى حياته فى الأسر . و« أرسطو » اضطر إلى الهرب من أثينا لينجو بحياته من كيد حاسديه .

ولقد أهدر دم السهروردى فى حلب ، والحلاج فى بغداد ، ونكل بابن رشد فى الأندلس . وماذا نقول عن مصير أولئك المفكرين والمجددين الذين مهدوا لعصر النهضة فى أوربا ، أمثال « راموس » الذى قتل فى ليلة « سان برتلمى » و « فانينى » الذى أحرق فى تولوز ، و « جيوردانو برونو » الذى أحرق فى روما ؟ لقد نهض أولئك وهؤلاء فى الشرق والغرب ، أمام بطش القوة وسلطان المادة ، فرفعوا لواء القيم الروحية ، وأدوا للعقل ما ينبغى له من احترام ، وأيدوا حقوق الضمير الأخلاقى ومطالبه . ولم يثنهم النفى والقتل والتنكيل عن المضى فى طريقهم ، ولا عاقهم عن مواصلة بحوثهم وأداء رسالتهم ، فكانوا حقا شهداء على البطولة الرفيعة ، وممثلين لوثبة الروح وثبة قوية دافقة نحو الحقيقة ونحو الحرية ونحو الكرامة .

* * *

لكن من مفاخر عصرنا الحاضر أن صار المستنيرون ينظرون إلى الفلسفة على أنها « حارسة المدينة » على حد تعبير بعض الكتاب المعاصرين[١] وساد الاعتقاد بأنه لا يمكن أن تقوم فى الأمة ثقافة حقيقية إلا إذا كان نظر الصفوة المختارة من أبنائها متجهاً ، فيما

(١) **E. Krakowski,** ***La Philosophie gardienne de la cité*** **Paris 1948.**

وراء المعارف والعلوم الخاصة ، إلى قوانين الفكر ومبادىء السلوك وإلا إذا كان تفكيرهم متصلا بحياة الإنسان العميقة ، فاحصاً عن معناها وقيمتها ومداها . ولعل من فضل ديكارت على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنسانى هو تحقيق وعى الإنسان لذاته ولمكانه فى العالم ، بحيث يرد جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل مالم يكن معتمداً على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعاً ، وبحيث يتحرى دائماً عن المسوغ الأخير لمعارفه وأفعاله . وهذا المعنى الحديث من معانى النظر الفلسفى هو المعنى الذى ينبغى أن نحرص كل الحرص على إذاعته وتعميمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدى فى المجتمع رسالتها الجليلة . وإن من دواعى الاغتباط أن نلاحظ أن الناس قد أحسوا فى هذا العصر أكثر مما أحسوا فى أى عصر مضى بأن الفلسفة ، صديقة الحكمة ، يجب أن يكون لها فى المدينة مقامها المرموق : وأنها يجب أن تقول اليوم كلمتها فيما يقع بين الشعوب والطبقات من خصومات ومنازعات قد تقرر مصير الحضارة الإنسانية فى مستقبل الزمان .

• • •

وبعد فالفلاسفة كغيرهم من أفراد الإنسانية مائتون ولكن الفكر الفلسفى خالد لا يموت . وليست « الفلسفة الخالدة »

Philosophia Perennis مذاهب « مغلقة » ولا أنحاء نظر ضيقة ، ترضى رغبة الإنسان المتطلع إلى المعرفة . بل هى « طريق قويم فى الحياة » كما أرادها حكماء الرواقيين ، وهى « تأمل الحياة » كما أرادها سبينوزا ؛ وهى فوق هذا كله نغمة روحية تتردد فى جوانب الحياة الإنسانية كلها فتشيع فيها سلاماً وتضفى عليها انسجاماً إنها سعى موصول يبذله الإنسان الناضج الواعى لمجاوزة نفسه بإطلاقها من أسر الأنانية ورق الشهوات ؛ إنها فى جوهرها عمل أخلاقى وفعل من أفعال المحبة الخالصة .

جامعة القاهرة
مايو ١٩٥٣

عثمان أمين

تقديم

الطبعة الثانية

الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة

« الجوانية » اسم أطلقته على فلسفة اهتديت إليها بعد إطالة النظر فى أمور النفس ومتابعة التأمل فى بطون الكتب ، مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشؤون الناس .

وقد نبتت هذه الفلسفة عندى من تأمل روح الدين والأخلاق عامة ، ومن تأمل آيات القرآن وأحاديث الرسول خاصة . وإذا لم يكن فى استطاعتى الآن أن أحدد — على التدقيق — بوادر الجوانية فى حياتى العقلية ، فقد أحسست نشوء نوازعها فى صباى ، وقوة انطباعها فى شبابى ، واكتمال وعيها فى كهولتى.

نشأت فى قرية من قرى مصر ، فوجدت نفسى — بحكم هذه النشأة — على معرفة أعمق بطبائع الناس ودخائل أمورهم ، وإدراك أنفذ لمرامى أقوالهم ودوافع أعمالهم . وأهل القرى المصرية — كغيرهم فى بلاد الدنيا — معروفون بتمام إحاطتهم بشؤون القرية

كبيرها وصغيرها : الأشياء والأشخاص مكشوفة أمام أبصارهم، والعلاقات والمعاملات مبسوطة فى أحاديثهم وتعليقاتهم.

والعارفون يعرفون أن البيئة المصرية منذ أقدم تاريخ لها — وتاريخها هو « فجر الضمير الإنسانى » كما أوضح العلماء الثقات — قد تميزت بسمة بارزة ، هى سلطان الدين والأخلاق عليها . والمصريون كانوا ، منذ القدم موحدين ، يؤمنون بإله واحد منزه عن مشابهة المخلوقات ، وتنبىء آثارهم عن اعتقاد راسخ ببقاء النفس بعد مفارقتها للبدن ، وتشير حياتهم إلى ثقة تامة فى تحقيق العدل الإلهى ، وإلى تطلع دائم إلى ما وراء المحسوس ، وتمييز فطرى بين الخير والشر ، وتقدير أخلاقى للفضائل الاجتماعية العالية كالنجدة والمروءة والوفاء . وما من شك بعد بحوث العلماء الغربيين المتخصصين — أمثال إرمان وبرستد — أن المصريين القدماء كانوا فى دينهم وفى أخلاقهم « جوانيين » حقاً ، يحكمون على الأمور أحكاماً أخلاقية نفاذة ، ويجعلون للغيبي وللمثل الأعلى مكاناً ملحوظاً فى أفكارهم وتصرفاتهم ، ويهدون إلى العالم القديم أقدم تعبير عن معانى « الصدق » و « الحق » و « الاستقامة » و « العدالة » . وقد أفصحت جوانية المصريين القدماء عن إشادتهم بالإيمان والإخلاص، واستنكارهم للتظاهر والرياء . فهذا واحد من أعيانهم يقول : « إن أهل الصخب والضجيج من المغضوب عليهم . فصل

لربك بقلب خالص وأمسك عن الكلام، يستجب لدعائك ويتقبل قربانك » . وهذا أحد ملوك الدولة المصرية الوسطى ينصح ابنه بأن « يتلطف فى الحديث مع الناس : لأن الكلمة الطيبة أقوى من كل معركة » ، ويقول أيضاً فى التقوى الصحيحة المقبولة : «إن فضيلة العادل أعظم عند الله أجراً من الثور ينحره الظالم قرباناً وزلفى » . وفى الدولة الحديثة نرى المشاعر تدق وتلطف ، فلا نعجب حين نقرأ على قبر واحد من أعيانهم : « إن الله فى قلب الإنسان : فإن رضى قلبه عنه رضى الله عنه » . ويقول العلامة إرمان إن هذا التصور القديم مطابق لما نسميه اليوم باسم «الضمير» ومن أجل هذه الجوانية الأصيلة فى الدين والأخلاق ، حق للعالم برستد أن يقول : « إن عقيدة الحساب تثبت أن مصر أول بلد فى العالم استيقظ فيه ضمير الإنسان » ، وحق للمؤرخ لافيس أن يمهد لتاريخ اليونان ، فيقول : « إن اليونان التى سنعرض فى الصفحات التالية لتاريخها المجيد ، نقلت عن مصر : إن مصر كانت المعلمة الأولى للإنسانية » .

وقد لحظتُ — منذ عقلت — أن لدى المواطنين من أهل بلدى قدرة عجيبة على ما يسمى فى اصطلاح المعاصرين باسم « الازدواج النفسى » ، وهو إمكان الشخص الواحد أن يجمع فى حياته بين أمور الدنيا وأمور الدين ، وأن يلتمس أسبابهما معاً فى

غير إفراط أو تفريط . ولكن هذا الازدواج بدا لى عند التأمل أمراً طبيعياً لا عسر فيه ولا تعقيد ،خلافاً لما توهم بعض الناظرين من الغربيين : ذلك أن الكثرة الغالبة من المصريين مسلمون ، والإسلام — كما هو معلوم — دين « جامع غير مانع » إن جاز هذا التعبير، فهو يؤلف بين مصالح النفوس ومصالح الأبدان،ويوائم بين متع الروح ومتع الحواس .

غير أن سياسة الطامعين والغاصبين ، شرقيين أو غربيين ، تلك السياسة التى فرضت على المصريين وغيرهم من العرب والمسلمين فى ظل حكم استبدادى بغيض طويل، خاضع لأهواء أجنبى دخيل سقيم ،كل همه إقصاء الأكفاء المخلصين وتقريب المرتزقة والمأجورين — قد أحدثت فى النفوس هزات ، وولدت فى الشخصيات عقداً ومركبات ، وأورثتها مع الشعور بفقدان الحرية فى الأفراد والجماعات ، شعوراً بتهافت سلطان الدين والأخلاق وشيوع أسباب الخوف والرياء .

وبتغلغل هذا الشعور على مر الأيام ، تنوسيت « الوسطية » الإسلامية فى كنهها الحقيق ، ولم يبق منها إلا رسومها الظاهرة . ومن هنا كان شيوع « البرانية » بين الناس شيوعا تبدى فى ذلك الاختلاف الصارخ بين الأقوال والأعمال ، والتباين الجامح بين المظاهر والنيات ، وافتراق العبادات عن روح العقيدة السمحاء ،

واستغلال أحكام الدين الحنيف فى تحقيق المآرب وتبرير النزوات.
ولعل ما استرعى نظرى وانطبع فى نفسى من ملاحظة هـــذه الظاهرة ، إبان الفترات الأولى التى قضيتها فى القرية ، قد دفعنى قبل أن أبلغ الخامسة عشرة من عمرى ، إلى أن أنقش بخطى ، على يمين الداخل من الباب القبلى لمنزلنا الغربى ، حــديثا نبوياً عثرت عليه خـــلال مطالعاتى الكثيرة لكتب السيرة : « عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة » .

* * *

والجوّانى والبرّانى — وإن يكن قد شاع استعمالهما فى عصرنا هذا على ألسنة الناس فى أكثر البلاد العربية ـ هما لفظان عربيان لا عاميان . وانتسابهما إلى الفصحى كانتساب غيرهما من ألفاظ لا تزال دائرة فى لغة الكلام الجارى . وإذا كان الأمر كذلك فلا داعى للتحرج من استعمالهما على معنى الداخل والخارج ، وعلى المعانى الأخرى المتفرعة من هذين المعنيين ، كالصحيح والزائف ، والباطن والظاهر ، والمكنون والمعروض ، والسر والعلانية . وما إلى ذلك . ولست أرى مبرراً واحــداً يحول دون استعمال الاصطلاح الذى اخترته — « الجوّانية » — عنوانا على وجهة النظر التى اتخذتها ، لا فى الفلسفة وحدها بل فى الدين والأخلاق والأدب والفن والسياسة والاجتماع ، وفى كل مجال آخر يستطيع

الإنسان الواعى أن يرتاده ، سواء فى المعرفة أو النشاط . ولا أرى وجهاً كذلك للإحجام عن استعمال الاصطلاح المقابل «البرانية» وصفا لبعض النظرات الآلية الجامدة أو المذاهب القطعية المغلقة التى ترى الجوانية من واجبها أن تقف منها موقف المعارضة أو المقاومة ، حتى لا يضيع من الإنسان جوهره الأصيل .

من أجل ذلك ، وقبل أن أخوض فى بيان ما أعنيه بالفلسفة الجوانية ، أود أن أعرض طائفة مختارة من الصور الأدبية قد تعطى القارىء فكرة عامة عن النظرات والأحكام والتصرفات التى أصفها بوصف البرانية .

روى عن أبى حنيفة — رضى الله عنه — أنه كان يوما فى حلقة الدرس بين تلاميـــذه ، وكان من عادته أن يجلس جلسة مريحة مادا رجليه ، فدخل عليه رجل مهيب الطلعة ، أبيض اللحية ، كبير العمامة ، فضم أبو حنيفة رجليه حين وقع بصره عليه وواصل درسه لمستمعيه - وكان الدرس فى صلاة الفجر - فقال إن انتهاء وقتها بظهور الشمس . فما كان من الرجل الوقور إلا أن قاطع أبا حنيفة سائلا : « وماذا يكون الأمر إذا طلعت الشمس قبل الفجر ؟ » فكان جواب أبى حنيفة جواباً جوانياً حاسماً ، إذ قال « عندئذ يمد أبو حنيفة رجليه ! » ودلالة هذا الجواب واضحة : فإن أبا حنيفة حين عرف حقيقة الرجل ، أى حين اطلع على

جوّانيه من سؤاله ، لم يخدع ببرانيه فأعفى نفسه من احترامه .

وروى عن النبي — عليه الصلاة والسلام — قوله فى استبعاد الفهم البرانى لمعنى الحرية الإنسانية ، والتنبيه إلى ضرورة تقييدها إذا كان فى إطلاقها توقع الإضرار بالغير : « إن قوما ركبوا فى سفينة فاقتسموا ، فصار لكل منهم موضع . فأراد أحدهم أن ينقر موضعه بفأس ، فقالوا له ما تصنع ؟ قال : هو مكانى أصنع به ما أشاء . فإن أخذوا على يده نجا ونجوا ، وإن تركوه هلك وهلكوا » . وواضح من هذا التمثيل فى حديث الرسول أن حرية الإنسان بمعناها الصحيح لابد أن تكون محدودة بحدود العقل ، وحدّها – كما يقول الفيلسوف المعاصر كارل ياسبرز — هو « الآخر » أو « الغير » . ومن أجل هذا لم تكن غاية الحرية ، مفهومةً على المعنى الجوانى ، هى غاية الاستعلاء على الآخر أو التسلط على الغير ، بل الحياة « مع » الآخر ، و« لأجل » الآخر : تلك هى علاقة التواصل بالمودة والمحبة التى ينبغى أن تقوم بين « الأنا » و « الغير » كما يقول الفلاسفة المعاصرون ، أو بين « المؤمنين » كما عبر الرسول الكريم فى قوله : « والذى نفسى بيده لاتدخلون الجنة حتى تؤمنوا ، ولا تؤمنون حتى تحابوا » ، إذ جعل الإيمان (وهو جوانى) شرطا لدخول الجنة (وهو برانى) ، وجعل التحاب شرطا للإيمان نفسه .

وإلى القارىء صورة أدبية للبرانية متمثلة فى التصرفات الآلية والتقيد بالحرفية : « مرض صديق لحامد بن العباس ، فبعث ابنه يعوده وأوصاه : يابنى ، إذا دخلت فاجلس فى أرفع المواضع ، وقل للمريض : ما تشكو ؟ فإذا قال : كذا وكذا ، فقل له : سليم إن شاء الله ؛ ثم سله : من يعودك من الأطباء ؟ فإذا قال : فلان ، فقل : ميمون ؛ ثم سله : ما غذاؤك ؟ فإذا قال. كذا وكذا . فقل :طعام محمود . فذهب ، ولما دخل على العليل رأى بين يديه منارة ،فجلس عليها لارتفاعها ، فوقعت على صدر العليل ، فأوجعته ؛ ثم قال للمريض : ما تشكو ؟ فقال : اشكو علة الموت، فقال : سليم إن شاء الله ؛ ثم سأله : ومن يجيئك من الأطباء ؟ قال : ملك الموت ،قال: مبارك ميمون ؛ فما غذاؤك ؟ قال : سم الموت ، قال طعام طيب محمود » !

وصورة أدبية أخرى توضح الفرق بين النظر الجوانى والنظر البرانى : فى سنة ١٩١٠ قامت فرقة التمثيل بمسرح أورانج القديم بفرنسا بتمثيل رواية « أوديب الملك » . وكان الثرى الأمريكى «كارنجى» من شهود المسرحية ، فأعجب بها أيما إعجاب . وما كاد التمثيل ينتهى حتى نهض مهنئاً مدير المسرح فى حماسة ووجه إليه السؤال التالى : « كم من الدولارات تلزم لإخراج هذه المسرحيةفى أمريكا على هذا النحو من الإتقان ؟ » فأجابه المدير الفرنسى :

« مع الأسـف يامسيو كارنجي ، ليست الدولارات هي الشيء المطلوب ، بل يلزم ألفان من السنين ! » . وهذه الإجابة التي تبدو في الظاهر إجابة جانبية ، غنية عن كل تعليق . وهـذه الحكاية الواقعية تبين مدى الاختلاف العميق بين عقليتين : عقلية الثرى الأمريـكي الذي يقوّم كل شيء تقويما ماديا ويقيس مبتدعات الروح بمقاييس الـكم ، وعقلية الفنان الفرنسي الذي يضع « الروح » و « الجو » في أعلى مكانة ؛ عند الأول وفرة الدولارات وهي العامل الحاسم ، أما الثاني فالمعيار عنده هو جهد السنين الطوال .

وقد شهد شاهد عند عمر — رضي الله عنـه — فقال عمر : « جئني بمن يعرفك » . فجاءه برجل ، فأثنى عليـه خيراً ؛ فقال له عمر : « أأنت جاره الأدنى الذي يعرف مدخله ومخرجه ؟ » قال : لا . قال : « كنت رفيقه في السفر الذي يستدل به على مكارم الأخلاق ؟ » قال : لا . قال : « فعاملته بالدينار والدرهم ؟ » قال : لا . قال : « أظنك رأيته قائما في المسجد يهمهم بالقرآن ، يخفض رأسه طوراً ويرفعه آخر » . قال : نعم . قال عمر : « اذهب فلست تعرفه » . ثم قال للشاهد : « اذهب فأتني بمن يعرفك » .

* * *

هذه الصور الأدبية التي أوردتها تعبر كلها عن شيء أراه عماداً للجوانية الفلسفية ، وهو أن الحقيقة يجب أن تلتمس وراء المظهر

الخارجي . وهذا « الماوراء » هو الذى أعنيه مقدماً من معنى « الجوانى » . والقرآن الكريم حافل بالآيات البينات المعبرة عن هذا النظر النافذ إلى جوهر الأشياء والأشخاص ، والفرق الدقيق بين وجهين متعارضين فى الفهم والسلوك : تراه يتحدث عن المعانى الأساسية فى العقيدة الإسلامية ، فينعى على بعض المسلمين برانيتهم، أى وقوفهم فى الإدراك عند الأعراض الخارجية والمشاهد المحسوسة ، ومن ثم ظهورهم بمظهر الإيمان والبر والتقوى واداء الفرائض ، وينبههم إلى أن هداية الدين القويم لاتتحقق إلا باستشعار معانيها الجوانية الصحيحة ، فقوله : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب . ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر . . . » ، وقوله : « قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى » يفيد إنكار الفهم البرانى للبر والصدقة وتأكيداً لمعناهما الجوانى الأصيل. وقس على ذلك قوله : « قالت الأعراب: آمنا ، قل : لم تؤمنوا ؛ ولكن قولوا : أسلمنا،ولمّا يدخل الإيمان فى قلوبكم » ، وقوله : « لن ينال الله لحومها ولادماؤها ، ولكن يناله التقوى منكم » . وقد عبر النبي — عليه الصلاة والسلام — عن هذا المعنى العميق فى كثير من أحاديثه فقال : « إن الله لاينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم ».فالتقابل هنا واضح صريح بين العرض والجوهر ، وبين المظهر والمخبر .

وبودى كذلك أن أنبه ها هنا إلى أننى حين أتحدث عن الجوانية باعتبارها « فلسفة » أو « طريقة فى التفلسف »، لا أعنى إطلاقا أنها « مذهب » أو «نسق» فلسفى: فإن كل واحد من هذين، من حيث هو كذلك، لابد أن يكون محكماً ، مغلقاً، محيطاً، قد رسمت حدوده مرة واحدة، وحبست تأملاته فى نطاق معين؛ والجوانية عندى تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا، متعرض لنفحات السماء والعلو فى كل لحظة، وطريق مبسوط أمام الوعى ينتظر « السالكين » إلى يوم الدين. ولست أحب أن أكون من القطعيين الذين يريدون أن يفرضوا آراءهم على الناس فرضاً ويحول إلى دون تقبل وجهات النظر الأخرى، ولا ممن عناهم إنجلز حين قال: « إننا معشر الألمان أهل تعمق خطير شنيع، تعمق جذرى، أو جذرية متعمقة، أو ما شئت أن تضع من أسماء. إن الواحد منا إذا أراد أن يعلن على الناس مايراه مذهبا جديدا، ألزم نفسه أولاً بأن يعكف على نظمه فى نسق يحيط بكل شىء؛ ولابد له أن يثبت أن المبادىء الأولى فى المنطق والقوانين الأساسية للكون قد وجدت منذ الأزل ولا غرض لها إلا أن تسوق آخر الأمر إلى هذه النظرية المتوجة المكتشفة حديثاً ».

طريق الجوانية إذن طريق شاق طويل: إنه سعى دائب حثيث لتزكية الوعى الإنسانى، أى لتزكية العقل والقلب والروح؛

ومحاولة موصولة لتحرى الأصالة ، ومجاوزة المظهر « للنفاذ إلى المخبر » ، واستعمال الخارج لاستجلاء الداخل ؛ والحرص الدائم على رؤية الأشخاص والأشياء رؤية روحية ، أى الالتفات إلى المعنى والكيف والماهية والقيمة ، من وراء اللفظ والكم والعيان ؛ والاعتقاد بأن المثل الأعلى الذى ينشد الوحدة الإنسانية لايتحقق إلا فى ضمير الإنسان ، وأن السعادة التى هى مطمح كل واحد منا لايمكن أن تكون فى السيطرة والامتلاك،بل فى أن يهب كل واحد نفسه لما هو أكبر من نفسه : هذا هو المسعى الذى يسلك الإنسان الفانى فى سلك اللامتناهى ، وعند ذاك تمثل كل لحظة من لحظات حياته رسالة الأبدية والخلود .

* * *

ولست الآن بسبيل « تعريف » الجوانية على المعنى المنطقى الدقيق للتعريف : فهذا أمر يتنافى مع طبيعتها من حيث هى فلسفة مفتوحة لاتريد أن تكون مذهباً مغلقاً . ولست بسبيل الرد على ماقد أورد عليها من اعتراضات : فأكثر المآخذ إنما وجهت من أناس لم يتحروا سبيل الاطلاع على أقوالى ولم يكلفوا أنفسهم مشقة الاستماع إلى إيضاحاتى ، فحق عليهم قول الغزالى بأن « رد المذهب أو اعتناقه قبل فهمه رمى فى عماية » . وإنما أكتفى ها هنا بأن أقول إن الجوانية فلسفة تحاول أن تحدد المهمة الأصيلة للوعى

الإنسانى ، ونرى أن تنمية القوى الروحية الكامنة فى الإنسان أهم بكثير من تنمية قواه العقلية البحتة ، وأن الإنسان لا يصل إلى درجة « النضج » بمعناه الصحيح إلا إذا اجتاز تلك التجربة الروحية الشاقة ، التى تمارسها النفوس الكبيرة الممتازة ، فيشعر حينئذ أنها متآزرة كل التآزر لا مع أهل الوطن الواحد فحسب ، بل مع أفراد الإنسانية المؤتلفة الواعية ، بصرف النظر عن اختلافهم فى اللغات والأديان والأجناس والأوطان .

إن النظرة البرانية هى مصدر الالتباس فى فهم المشكلات الفلسفية وفى غيرها من المشكلات . ونحن نعتقد أن آفة العصر ، هنا وهناك ، أن عددا من الناظرين فى العلم وهم فى الغالب ليسوا من أهله يحلو لهم أن يقحموه فى كثير من مشكلات الفكر إقحاماً : أقحموه فى مشكلة الحرية مثلاً وتحدثوا عن «حتمية علمية» وهم يظنون أنهم يعارضون بها « الحرية الميتافيزيقية » ! مع أن أهل العلم أنفسهم ، أعنى العاكفين عليه المتمرسين بمناهجه وموضوعاته ، يقرون بأنه لا توجد فى قوانين العلم « حتمية » بمعناها التقليدى الموروث ، أى بمعنى الضرورة المطلقة الصارمة التى لا يداخلها حدوث أو جواز أو إمكان : فهذا العالم الفرنسى «لوى دوبروى» منشىء علم « الميكانيكا الموجية » ، يشهد فى هذا الصدد بما يخالف ما جرى العرف عليه زماناً . إن من الخير إذن أن نلتزم فى كل ضرب

من ضروب النشاط الإنسانى بمجال اختصاصه لا نتعداه ، وأن نسلم بأن كل « رؤية » إنسانية هى فى صميمها اجتهادية ، وأن الحقيقة إذا كانت فى جوهرها واحدة مطلقة ، فإننا برؤيتنا لها قد «أنّسناها»، إن جاز هذا التعبير ، فبدت لنا على وجوه عديدة كثيرة : وهى إذا بدا منها وجه للعالم ، فليس من الضرورى أن يبدو منها ذلك الوجه نفسه للفيلسوف أو الفنان أو الشاعر أو السياسى أو رجل الدين . ولو أننا طبقنا المنهج الجوانى عند النظر فى مشكلة الحرية ، مثلا ، لوجدنا فهمها قريباً ميسوراً : فبالنظرة الجوانية نستطيع أن نفرق بين الحرية وبين الجبرية أو الحتمية . يقول «ليبنتز» إن « المجبر هو ما يأتى مبدؤه من الخارج » ، ويعنى ليبنتز بمبدأ الشىء ما أطلق عليه اسم « السبب الكافى » فى تغيراته ؛ أما الحر فهو ما يأتى مبدؤه من الداخل ، أى من « عفويته » المقرونة بالفهم . ولذلك لم يكن الحيوان حراً ، وإن كانت له تلقائية : لأن إرادته ليست مستنيرة بالفهم ، أى ليست مرتبطة بمعرفة الخير ، وهو ما يسمى «الوعى». بالوعى يسمو الكائن إلى الإنسانية ؛ والإنسان إذن يكون حراً حين يتصرف تصرفاً داخلياً تلقائيا مقرونا بالفهم ؛ والإرادة الإنسانية تكون حرة بمقدار ما تكون فاعلة وإيجابية ، أى على بينة ووعى «مسترشدة بأفكار واضحة متميزة» ، كما يقول ديكارت. وبمقدار ما نتصرف مدفوعين بغيرنا أو بأهوائنا وشهواتنا نكون عبيداً ، وبمقدار ما نتصرف وفقاً للعقل المميز للحق والباطل والخير

والشر نكون أحراراً . وكأن شاعرنا أبا العلاء المعرى قد ألمع إلى هذه النظرية الجوانية حين قال :

يرتجى الناس أن يقوم إمام ناطق فى الكتيبة الخرساء

كذب الظن لا إمام سوى العقل مضيئاً فى صبحه والمساء

وأود أن أنبه كذلك إلى أن القارىء الذى درج على أن يقف عند حرفية الألفاظ وظاهر العبارات ، دون أن يحاول أن ينفذ إلى فهم ما بين السطور كما نقول اليوم ، لن يستطيع أن يصحبنى فى هذه الرحلة الجوانية ؛ لان اللغة المقروءة أو المسموعة ليس فى طاقتها أن تنقل كل ما يعتلج فى نفس الكاتب أو المتكلم ، ما لم يصحبها من جهة القارىء أو السامع ضرب من التهيؤ النفسى أو التأهب الوجدانى. وهذا التهيؤ النفسى الخاص يتطلب من صاحبه جهدا روحياً خاصاً : يتطلب أن ينظر إلى الأمور « بعيون الروح » التى تحدث عنها أفلاطون، ويتطلب ذلك « الانتباه الذهنى » الذى جعله ديكارت شرطاً لتنظيم الأفكار ولقيادة العقل الباحث عن الحقيقة ، أو ذلك « الوعى الترنسندنتالى » الذى رآه كانط مصاحباً لجميع عمليات التفكير .

وأوضح هذا التنبيه ، مستعيراً لغة المناطقة العرب القدماء ، فأقول إن « المفهوم » عندى أوسع دائما من « الما صدق » . ولا بد

أن يكون الأمر كذلك مادمنا نسلم جميعا بأن مجال « الفكر » أوسع دائما من مجال « الوجود » . بل إن العلم نفسه ينبئنا ، على الرغم من «قطعية» الوضعيين وأشباههم ،بأن ما هو مفكر فيه أصدق مما هو واقع فى متناول الحواس أو فى نطاق الظواهر . أليست الذرة أصدق عند العلماء من التراب أو الغبار وما شاكل ذلك ! إن كل كلام عن الظواهر أو الوقائع أو الحقائق هو فى صميمه نظر وتأمل وتفكير قد انفصل وتجرد منذ زمان عن مجال المحسوس والمشهود والعيان ؛ والبحث العلمى بمعناه الدقيق ، البحث العلمى القائم على الملاحظة والتسجيل ، والوصف والتحليل ، والاستقراء والتعليل ، هو تفكير وتأمل بلانزاع . وإذن فالجوانية أولاً عبارة عن استعداد أو حال نفسية ، ثم هى بعد ذلك نظرة إلى الأشياء وتقويم لها تقويماً لا يقف عند ظاهرها ، ويحاول أن يكتنه أسرارها وخفاياها .

والجوانية حين تعرض لفلسفة من الفلسفات لا تقتصر على الأقوال التى صرح بها أصحابها ، بل تحاول أن تستشف المعنى المستور الذى نستطيع «نحن» أن ندركه فيها : فأكثر المفكرين والفلاسفة يبدأون من التأمل ، وينتقلون إلى الفعل ؛ والفعل عند أولئك وهؤلاء هو الكتابة والتعبير . من أجل ذلك كثيراً ما نراهم غير مصرحين بكل ما هو متضمن فى أقوالهم وأفكارهم . ولكن هذه المتضمنات من الأفكار التى ربما ظلت مطوية عن الناس ،

بل عن المفكرين أنفسهم ، إما لأنها بلغت عندهم مبلغ البديهيات ، أو لأنها لم تكن قد بلغت بعد مرتبة الوعى التام — هذه المتضمنات من الأفكار هى الأمر الذى له أكبر القيمة عندنا . ولست على يقين من أن الدكتور جونسون ، عملاق الأدب الانكليزى إبان القرن الثامن عشر ، قد فطن ، برغم نبوغه وذكائه ، إلى المعانى المستورة أو المتضمنة فيما بين السطور ، حين قرأ كتاب « محاورات بين هيلاس وفيلونوس » للفيلسوف الإنجليزى بركلى . ولعل السبب فى ذلك أن جونسون إنما قرأ « المحاورات » بعينيه لا بحساسيته وقلبه ، كما يقول سمرست موم الأديب الإنجليزى المعاصر . وقديماً قال المصنفون الإسلاميون إن « العبرة بالمقاصد والمعانى لا بالألفاظ والمبانى » ، وقال شاعرنا العربى :

وإطراق طرف العين ليس بنافع
إذا كان طرف القلب ليس بمطرق

* * *

وأستطيع أن أقول بوجه عام إن ألفاظ اللغة تختلف مفاهيمها تبعاً لاختلاف مقاصدها ومعانيها ، وبعبارة أخرى تبعاً لاستعمالها استعمالاً جوانياً أو استعمالاً برانياً : مثال ذلك مفاهيم الصلاة والصوم ، والصدقة ، والصبر ، والبر ، والأجر ، وما إليها : إنها تكون أوسع وأعمق مفهوماً فى الاستعمال الجوانى المستور مما

تكون لو اقتصرنا على الاستعمال البرانى المألوف . وآية ذلك قول الرسول العربى فى الصلاة ، والصدقة ، والصبر : « الصلاة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضياء » . وشتان بين معانى هذه الألفاظ ، كما وردت على لسانه عليه الصلاة والسلام ، وبين تعريفاتها البرانية على لسان بعض الوعاظ والشرعيين وخطباء المساجد ! روى المرحوم الأستاذ أحمد لطفى السيد ، فى بعض أحاديثه عن الأستاذ الإمام محمد عبده، أن الإمام لما عاد من رحلته فى السودان سنة ١٩٠٥ نزل بالمنيا ، فحضر للسلام عليه رجال القضاء الأهلى والشرعى ووجوه البلد . فلما احتشد الجميع قال أحد العلماء من رجال المحكمة الشرعية : « إن كثيراً من النصارى يدخلون فى الإسلام ، فتضاعف بذلك شغلنا » . فسأله الإمام : « فيم تشتغل أيها الشيخ ؟ » فأجاب : « نعلمهم أركان الدين » . فقال الإمام : « يكفى أن تقول له : صلّ وصم وزكّ وحج » فأضاف الشيخ : « ولابد أن نعلمه الوضوء » . فقال الإمام : « قل له : أغسل وجهك ويديك إلى مرفقيك ، وامسح رأسك ، واغسل رجليك » . فقال الشيخ : « ذلك لايكفى ، ولابد أن نعلمه حدود الوجه من اين يبتدىء وإلى اين ينتهى » . فقال الإمام بصوته الجهير فى شىء من الحدة : « سبحان الله ياسى الشيخ ! قل له يغسل وجهه . كل إنسان يعرف حدود وجهه فى غير حاجة إلى مساح ! » . .

وكذلك ما أعظم الفرق بين معنى الصوم فى نظر الغزالى ، ومعناه فى نظر الكثيرين من البرانيين فى أيامه وفى أيامنا هذه! يقول حجة الإسلام فى « الإحياء » : « الصوم ثلاث درجات : صوم العموم ، وصوم الخصوص ، وصوم خصوص الخصوص : أما صوم العموم فهو كف البطن والفرج عن قضاء الشهوة ؛ وأما صوم الخصوص فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام ؛ وأما صوم خصوص الخصوص فصوم القلب عن الهمم الدنية والأفكار الدنيوية ، وكفه عما سوى الله عز وجل بالكلية . . . » . ثم يورد الغزالى قول بعض العلماء : « كم من صائم مفطر ، وكم من مفطر صائم » ، ويعلق عليه فيقول : « المفطر الصائم هو الذى يحفظ جوارحه عن الآثام ، ويأكل ويشرب ؛ والصائم المفطر هو الذى يجوع ويعطش ويطلق جوارحه » .

ويصح أن نقول من جهة أخرى إن من ألفاظ اللغة ألفاظاً مفاهيمها لا يمكن أن تكون إلا جوانية : مثال ذلك « الأمة » فى مقابل « الدولة » أو « الجماعة » فى مقابل « القوم » . و « الشخصية » فى مقابل « الفردية » ، و « الفكر » فى مقابل « الحس » ، و « الصداقة » فى مقابل « الزمالة » ، و « الولاء » فى مقابل « الخضوع » ، و « الإيمان » فى مقابل « الطاعة » . أما « الأمة »

فمعنى جوانى، لأنها هى التعبير الأبدى عن الجماعة ، فى حين أن « الدولة » ليست إلا التعبير الزمانى عنها ، كما قال الفيلسوف فيشته ؛ وكذلك « الجماعة » معنى جوانى ، لأنها كما يقول كارل ياسبرز ، إنما « تقوم على الطبيعة العفوية للإنسان » . أما « القوم » أو « المجتمع » فقائمان على « تنظيم برانى مصطنع » . وقس على ذلك سائر ما ذكرنا من أسماء : النمط الأول قائم على علاقات دائمة فطرية ملازمة ، بينما يقوم الثانى على تبادل المنافع والمصالح وتوقعها . وكذلك أقول إن الفرق واضح بين حال الإنسان فى التأمل وحاله فى التكلم ، وبين حاله عند قراءة كتاب وحاله عند الاستماع إلى الراديو أو مشاهدة التلفزيون .

وواضح مما قدمت أولاً أن « مفهوم » الجوانى أوسع جداً من مفهوم البرانى ، وبالتالى أن « ماصدق » الجوانى لابد أن يكون أوسع من « ماصدق » البرانى أيضاً . وواضح ثانياً أن « مفهوم » الجوانى نفسه أوسع من « ماصدقه » ، لأن ماقد سماه هيجل « نظام الإمكانيات » ، بالنسبة إلى الفرد أو الجماعة ، هو فى الحقيقة أبعد دلالةً وأصدق تعبيراً عن ذلك الفرد أو تلك الجماعة من « نظام المتحققات » : ونظام الإمكانيات هو نظام المطامح الكامنة والمثل العليا ، أما نظام المتحققات فهو نظام الوقائع الراهنة والمعطيات المباشرة .

والنظر الجوانى يعتمد نظام الإمكانيات هذا لأنه المسير الحقيقى للفرد والجماعة ؛ وهو أعمق أثراً من نظام المتحققات أو الفعليات : فقد ينتمى الفرد إلى طبقة أو طائفة أو فئة من المجتمع يعرف واقعها وعقليتها ، دون أن يكون متلائماً معها تلاؤما داخليا ، أى وفقاً لنظام إمكانياته الفردى .وكذلك تظهر أهمية نظام الإمكانيات فى أوقات الشدائد والأزمات ، إذ يتبلور ذلك النظام الخفى المكنون ، ويظهر على الناس فى صورة لم يكونوا يتوقعونها ولم تخطر لهم على بال : لقد تبلور نظام الإمكانيات لدى مصر مثلاً فى ثورة سنة ١٩٥٢ وإبان أزمة السويس سنة ١٩٥٦ ، خرج من حيز الإمكان إلى حيز الفعل فى صورة مذهلة لم يعرفها العالم من قبل ؛ فقبل سنة ١٩٥٢ كان « واقع » مصر لاينبىء عن « المثل الأعلى » الذى كان كامناً فى نفوس أبنائها ، والذى حققته الثورة وأصبح الآن واقعاً مشهوداً ماثلا للعيان . وفى هذا دليل على أن معرفتنا لنظام الفعليات وحده تظل معرفة ناقصة غير كافية : لأن « الواقع » ليس كل شىء ، كما قال «فيشته » إنما «الواجب» أو « ماحقه أن يكون » هو كل شىء . والواقعيون أو الماديون أو الوضعيون الذين يقصرون نظرهم على الحاضر والراهن والمباشر ، ولا يحسبون حسابا إلا لما هو ظاهر للعيان ، وما هو معطى ، وما هو حاصل بالفعل ، أو واقع تحت أبصارهم ،

هم فى حقيقة الأمر إما قصار النظر ، أو سذج الإحساس ؛ ولذلك تعجز بصائرهم عن رؤية ما يجاوز الإحصائيات والمشاهدات الخارجية أو مايقع وراء المقادير والمقاييس ، فيتهربون من الجهد الذى يتطلبه الحدس والرؤية الجوانية ، تبريراً لسذاجتهم أو قطعيتهم « العلمية » !

* * *

وأعود الآن إلى استئناف رحلتنا الفلسفية ، فأبدأ بدعوة القارىء مرة أخرى إلى تأمل الآية القرآنية الكريمة : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » ، وتأمل الحديث النبوى الكريم الذى يشير إلى أن لكل إنسان جوانياً وبرانياً ، فأقول إن هذه الآية وهذا الحديث قد رسما الطريق المستقيم لفلسفتنا ، بل لكل فلسفة إنسانية جديرة بهذا الإسم الجميل ، منذ سقراط إلى يومنا هذا : والطريق هو تقديم الذات على الموضوع والفكر على الوجود ، وصدارة الإنسان على الأشياء ، وتغليب الروية على المعاينة ، والتمييز بين بصر العقل وبصر العين . وهذا ما عبر عنه الإمام على بن أبى طالب — كرم الله وجهه — فى قوله : « ليست الروية كالمعاينة مع الإبصار : فقد تكذب العيون أهلها ولا يغش العقل من استنصحه » . ويشرح الإمام محمد عبده كلمة الإمام على فيقول : « الروية . . . إعمال العقل فى طلب الصواب ، وهى أهدى

إليه من المعاينة بالبصر : فإن البصر قد يكذب صاحبه ، فيريه العظيم البعيد صغيراً ، وقد يريه المستقيم معوجاً كما فى الماء . أما العقل فلا يغش من طلب نصيحته . . . وليس العلم قاصراً على شهود المحسوس » .

هذه الآية وهذا الحديث قد رسما لحياة الإنسان على الأرض صورة دقيقة رائعة ، صورة واقعية ومثالية فى آن واحد : إنها صورة حياة ملؤها الجهود الموصولة للإصلاح الداخلى ، أى الإصلاح الروحى ، والإصلاح الخارجى ، أى الإصلاح المادى ؛ وقوامها العمل الدائب لتزكية وعى الإنسان لذاته وصلاته بغيره، وتحقيق رسالته على الأرض . ولاريب أن إصلاح النفس معناه إصلاح العقيدة ؛ وعقيدة الإنسان — كما قال عباس العقاد — « شىء لايأتيه من الخارج فيقبله مرضاة للداعى أو ممتناً عليه ، ولكنها هى ضميره وقوام حياته الباطنية ، يصلحه إن احتاج إلى الإصلاح ، كما يصلح بدنه عند الطبيب وهو لايمتن عليه ، ولا يرى أنه عالج نفسه لمرضاته » . والتغيير الجوانى أصعب جداً من التغيير البرانى ، لأن الأول منصبٌ على تغيير الأخلاق وتغيير العقليات ، فى حين أن الثانى ينصب على تغيير النظم والمظاهر الخارجية ، اجتماعية كانت أو اقتصادية .

والقرآن الكريم إذ يقول : « ولتكن منكم أمة يأمرون

بالمعروف وينهون عن المنكر ، إنما يجعل من الدعوة إلى الخير مبدأ لكل حياة إنسانية فاضلة . والحديث الشريف يؤكد أن إصلاح النفس وتهذيب الخلق أساس لكل إصلاح للمجتمع : فليست الحياة الدنيا لعباً ولهواً ، ولا زينة وتفاخراً بين الناس أو تكاثراً فى الأموال والأولاد ، كما قد يقع فى روع بعض الواهمين. وإذا كان يستنكر هذا النوع من الحياة فليس ذلك لأن النعم المادية منكرة مرذولة ، بل لأن من الخطأ أن نجعلها الغاية القصوى لحياة الإنسان ، وأن نغفل الجانب الواعى لتلك الحياة ، وهو ماعبر عنه الحديث الشريف باسم الجوانى . فالحياة الإنسانية كما أرادها القرآن والحديث ، ينبغى أن تكون حياة واعية للمقصد الأسنى من خلق الإنسان ، وهو إقامة خلافة الله على الأرض ، أى تدبير شؤون الدنيا وفقاً لهداية الخالق تعالى ووفقاً لتعاليم رسوله الذى إنما بعث إلى الناس كافة ليتمم مكارم الأخلاق . من أجل ذلك كان المؤمنون بالله ورسوله مطالبين بأن ينظموا أنفسهم ، وأن يوحدوا كلمتهم لكى يؤلفوا « حزب الله » ، ويحملوا رسالته فى طول الدنيا وعرضها وإلى كل ركن سحيق ، حتى يعقدوا أواصر الأخوة بين الجماعات التى فرقها التباغض والجشع ، والأمم التى أضلتها الظنون الفاسدة والنحل الزائفة . وليست هذه بالمهمة اليسيرة ، لأنها تقتضى أن يكون الإنسان

واعياً بأن الحياة الروحية لاتنافى الحياة الدنيوية ، وأن الأخلاقية الصحيحة فى «الإيديولوجية» الإسلامية معناها تدبير الحياة المادية لمصلحة البشر ، وفقاً للأحكام والمبادىء السماوية ؛ وبعبارة أخرى أن الأخلاقية العاملة تقتضى الوعى التام لما ينبغى أن يكون بين الجوانى والبرانى من صلة وطيدة .

من أجل هذا قلنا إن الجوانية فلسفة تستند على تزكيه الوعى الإنسانى وممارسة الحرية النفسية ، وتسعى إلى تعميق فهمنا للمقاصد والمعانى والقيم . وهى بهذا الاعتبار تمارس الوظيفة الفلسفية على الأصالة : التماس اللب والمبدأ والكيف والحق : أنها لاتقيس حياة الإنسان الفكرية والعاملة بمقاييس البرانية ، مقاييس الكم التى تقاس بها المادة ، والتى تطفىء جذوة الحياة الإنسانية وتغرقنا فى لجة الحتمية ؛ كما أنها لا تقتنع بمناهج التحليل والحساب والإحصاء ، فإن هذه إن يسرت لنا أن نقف على الكم والمقدار فإنها تعوقنا دون ريب عن استكناه الفكر وسبر أغوار الكيف ؛ بل ان «العنصر النفسانى» يستعصى دائماً على التحليل ، كما بين لنا أندريه جيد أديب فرنسا الكبير .

صحيح أن المخرج السينمائى يستطيع أن يلتقط قطاعات من الحياة ويعرضها علينا صوراً مطابقة لتلك الحياة ، فنتجاوب معها ونتأثر بها ؛ ولكن الحقيقة أن هذا التجاوب ليس ناتجا عن حركة

آلية ، ولكنه ناتج عن حركة النفس التى تخلق لدى الإنسان موقفاً معيناً بإزاء الفيلم المشاهد ، يترجم فى المعنى الجوانى الذى أضفيناه على المرئيات والمسموعات والأنغام الداخلية التى تترددفى جوانب النفس عند مشاهدة المنظر أو سماع الصوت .

إن حياتنا الجوانية كالسمفونية للموسيقية: فكما أن الإنسان لايستطيع أن يفهم سمفونية من مجرد الحديث عنها ، بل يلزم أن يتعاطف معها ، فكذلك لانستطيع أن نسبر أغوار الحياة الجوانية مهما استعنا بالأدوات العلمية، إلا بأن نحياها بأنفسنا،وأن نتحمل مسؤولية معاناتها : فكما أن أحداً لايستطيع أن يموت لى ، فإن أحداً لايستطيع أن يحيا أوأن يفكرلى، كمايقول هيدجر الفيلسوف الألمانى المعاصر .

وإنى لأميل إلى الاعتقاد بأنه ليس فى الإمكان الوصول إلى الفهم الحقيق للشخصية الإنسانية عامة ، والنفاذ الصحيح إلى روح المفكرين الماضين والحاضرين ، ما لم نمارس ذلك الاتصال المباشر (أى الجوانى) وتلك الصحبة الروحية الطويلة التى تحدث عنها أفلاطون فى رسالته السابعة المشهورة ،إذ بين أن هنالك فرقاً كبيراً بين الكلام الخارجى الملفوظ أو المكتوب وبين النور المنبثق من الداخل ، فقال : « إن الأمر لاسبيل إلى التعبير عنه بالكلام ، كما يعبر عن سائر الأشياء والموضوعات ، وإنما بعد الصحبة الطويلة

فى هذا الشأن نفسه وفى الحياة معا يخيل أن نورا يتفجر فى النفس بواسطة نار اشتعلت فى نفس أخرى » .

ويحلو لى هنا أن أورد مثالا ذكره الغزالى يوضح به الفرق بين المعرفة عن طريق الحواس (أى المعرفة البرانية) والمعرفة عن طريق القلب (أى المعرفة الجوانية) ، قال : « لو فرضنا حوضاً محفوراً فى الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى فيتفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر : فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار : وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلىء علماً ، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه ، حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله » .

الجوانية الفلسفية إذ تروم معرفة الأشخاص والأشياء معرفة ميتافيزيقية حقيقية ، أى معرفتها عن طريق المبادىء ، ومن الداخل ، أو بضرب من الائتناس بها وبحدس تأليفى فريد يكشف لنا عن ماهياتها ، إنما تنادى بما نادى به الغزالى من وجوب التفرقة بين

طريقين فى المعرفة مختلفين جداً . أحدهما طريق الرؤية الحدسية ، بالتعاطف العقلى والمشاركة الروحية المؤدية إلى الجوهر الصافى والموصلة إلى ما سماه الغزالى باسم « الكشف » أو « النفث فى الروع » أو « النور الذى يقذفه الله فى القلب » ؛ والثانى طريق المشاهدة الحسية أو التحليل المنطقى المؤديين إلى « التفرج » على الأشياء أو ملاحظتها من الخارج ، بالتطويف حولها دون نفاذ إلى كنهها . وقد أراد الغزالى أن يقرب إلى الأذهان ذلك الفرق بين الطريقين، فضرب مثلاً خلاصته أن أهل الصين وأهل الروم تباهوا بين يدى أحد الملوك ببراعة كل فريق فى النقش والتصوير . فرأى الملك أن يختبرهم ، وسلم إليهم صفة لينقش أهل الصين منها جانباً وأهل الروم جانباً آخر ، وأرخى بينهما ستاراً حتى لا يطلع كل فريق على صناعة الآخر . فجمع أهل الروم أصباغاً غريبة لا حصر لها ، أما أهل الصين فشرعوا يجلون جانبهم ويصقلونه من غير أصباغ . ولما انتهى الفريقان من عملهم رفع الملك الحجاب ، فهاله أن يرى جانب أهل الصين يتلألأ منه عجائب الصنائع الروحية وينبثق منه لمعان وإشراق . وعلم أن سبب ذلك أن أهل الصين قد عكفوا على شأنهم فلم يدخروا جهداً فى صقله وجلائه حتى صار كالمرآة .

* * *

وأحب أن أوضح هنا حقيقة خفيت على بعض الناقدين ،

وهى أن الفلسفة عموماً والجوانية خصوصاً لاتعارض العلم ولا تناقضه . لأن لكل منها مجاله ومهمته . والفلسفة عندنا تكمل العلم : لأن مهمة العلم دراسة الموضوعات فى مظاهرها الحسية وعلاقاتها الخارجية — وهو عندنا أمر سائغ لاغبار عليه — فى حين أن الفلسفة الجوانية إذا كانت بصدد العلوم الإنسانية لاتستطيع أن تقنع بنتائج تلك الدراسات « العلمية » البحتة وتلتمس دائماً ، لتفسير تصرف الكائن الإنسانى فى الفكر أو فى السلوك ، « ما وراء » الظواهر ، أى ماهو فيها جوهرى أصيل . وواضح أن الفرق كبير بين موقفنا من العلم وهو موقف الترحيب به فى مجاله واختصاصه مع عدم الاكتفاء به، إن أراد أصحابه أن يجاوزوا نطاقه المشروع — وبين ما قد ادعى علينا ، وهى دعوى ينقصها التمحيص ، بأننا نقف من العلم موقف الانكار له أو التزهيد فيه؛ وقد سجلنا منذ أكثر من عشر سنين بياناً عن موقفنا هذا فى مقدمة كتابنا « محاولات فلسفية » ، وقلنا فى الفصل الذى عقدناه فيه عن الميتافيزيقا مانصه : « الميتافيزيقا مكملة للعلم . . . فالعلم نفسه، بمهمة الاكتشاف الذى لايتم أبداً ، يمهد للحدس الميتافيزيقى ويستدعيه إلى روح الإنسان القائم دواما فى ذهن العالم » . وأود كذلك أن أنبه إلى أن موقفنا من العقل والحدس هو عين موقفنا من العلم والفلسفة : لاتنافر بين العقل والحدس ، بل هما عندنا

متكاملان ، وكل ما فى الأمر أن الحقيقة يدركها العقل تجزئةً وتبعيضاً فى حين يدركها الحدس إحاطةً وإجمالاً . العقل بتعبير الغزالى « منبع العلم ومطلعه وأساسه ؛ والعلم يجرى منه مجرى الثمرة من الشجرة » ؛ والحدس « لا يكون إلا بعد تحصيل جميع المعارف وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها ؛ وتحصيل العلوم لا يكون إلا بالعقل » .

إن صميم الفكر الفلسفى روية وتأمل فى العلاقة بين الروح والوجود . ولا نزاع فى أن مقصد النظر الميتافيزيقى أن يؤدى إلى معرفة . ولكن لن يكون لدينا فكرة عن هذه المعرفة مالم يكن هنالك جهد يبذل للتأمل والروية فى خلوة روحية ، كتلك التى تحدث عنها الغزالى والشاعر راينر ماريا ريلكه والفيلسوف كارل ياسبرز . قال ريلكه : فى هذه الحياة العصرية الصاخبة ، ذات الصيرورة القسرية الجارفة ، يشعر المفكر بغربة لا سبيل إلى التعبير عنها . إننا فى الحقيقة أشبه بجزائر ويجب أن نظل كذلك ، وإلا فقد قصرنا فى أداء رسالتنا ، « إنما الداخلى وحده هو القريب منا وكل ما عداه بعيد عنا » . ولا بد للمفكر من الخلوة أو العزلة الإرادية حتى يستطيع أن يبدع ، وأن يصل إلى جوهر الأشياء . ولكن هذه العزلة عن البرانى الطاغى ليست ميسورة لكل إنسان والوصول إليها يتطلب كفاحاً ومعارك : « وما أشد التآمر على

الصمت الداخلى الخصيب ! » وما أكثر التنافس بين عمل المفكر أو الفنان وبين علاقاتهما مع الناس! « وما أشد حاجتهما إلى رعاية عالمهما الجوانى وإتمامه ، لكى يتيسر لهما يوماً أن يحققا الاتزان المنشود بينهما وبين البرانى كله » ويقول ياسبرز : « إن ماندركه فى التأمل الميتافيزيقى والخلوة الروحية ، تلك التى ترفعنا فوق أنفسنا فى معيشتنا اليومية ، لاينبغى أن يتهافت أو يتضاءل ، كما أنه لاينبغى أن يأخذ أهمية المعرفة التجريبية حين يضطرنا العقل إلى امتحان قيمته ... وينبغى أن يظل مطلبنا الأساسى أن نتبين هل أضأنا فى أنفسنا منائر الحرية أو أطفأناها ، وهل زكينا فى حياتنا كنوز الجوانية أو بددناها » .

وإذن فأول شروع الفكر الفلسفى هو مجـــاوزة المظهر إلى ما وراءه . ولو وقف التأمل الميتافيزيقى عند التسجيل الخارجى لكان عمله أدخل فى مجال الوصف العلمى ، ولتخلى تبعاً لذلك عن رسالته . النظر الميتافيزيقى على الإصالة إنما يبتغى رؤية الأشياء رؤية روحية فريدة من شأنها أن تجتاز الأشياء مرحلة الظواهر وتتخطى نطاق الخارجية (أو البرانية) إذ تكتسب جوانية هى جوهرها وماهيتها ولبابها . والحق أن صميم النظر الميتافيزيقى ، بل النظر الفلسفى بأسره، لابد أن يكون مجاوزة للظاهر والعوارض وارتفاعاً إلى الماهيات والدخائل . ولاشك أن أقدم تعريف للفلسفة

تعريف جوانى ، وهو ذلك التعريف الذى ذكره هرقليطس فى وصفه للفيلسوف بأنه « الباحث عن طبيعة الأشياء » . و « طبيعة » الأشياء هى حقيقتها المستورة ودخيلتها الكامنة التى لا تبدو للنظرة العابرة . ولعل هذا المعنى هو الذى كان يجول فى فكر ابن سينا حين قال فى « الشفاء » : « الغرض من الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه » . وإذا كان « الوقوف على الحقائق » أمراً عسيرا يقتضى مشقةً وجهداً ، فالتفلسف على جميع أنحائه ملازم للوعى لا ينفك عنه ، واليقظة النفسية والانتباه العقلى هما الشرط الأول لسلوك الطريق الفلسفى ، كما نبهنا ديكارت فى حقيقة « الكوجيتو » إذ جعل التفكير آية على الوجود وإثباتاً له ولا دليل على الوجود سواه . إن قضية « أنا أفكر وإذن فأنا قائم » قضية صحيحة ، لأن مما تأباه العقول أن نتصور أن ما يفكر لا يكون كائناً حقاً حينما يفكر . لقد قال ديكارت للإنسان خير ما يمكن أن يقال . قال له « لا تقبل شيئاً على أنه حق ما لم تتبين بنور الفطرة وبداهة العقل أنه حق» ؛ وقال له أولاً : « انتبه ! أنت تفكر ، فأنت إذن موجود» ؛ وقال له أخيراً : « أفق ! أنت حر ، فأنت إذن مسؤول » . وإذن فالنظر الميتافيزيقى الجوانى يقربنا من حقيقة الأشخاص ويدنينا من كينونة العالم ، على خلاف النظر التحليلى المنطقى ، أو التجريبى الحسى :

فإن الوجود ليس شيئاً قد فرض علينا من الخارج ، وإنما نحقق هذا الوجود فى الخارج بما نمنحه من تصديق وما نقدر له من قيمة . وهو — كما رأى كانط بحق — إنما يكتسب صفة «المشروعية» بعد «تقديم أوراق اعتماده» ، فى نفس ذلك التصديق والتقييم .

ولا جدال فى أن وعى القيمة وحضور الغاية عند الذات متقدمان على حصول الواقعة وإنجاز الفعل . والجوانية إذ تطلب الحقيقة فيما وراء الواقع لا تزعم لنفسها القدرة أو الرغبة فى امتلاكها : لأن الحقيقة متى امتلكناها فقدت مشروعيتها فى أن تكون حقيقة ، أى أن تكون هى القوة الروحية التى تستحث الإنسان على الابتكار المتجدد الواعى وإيجاد «ما حقه أن يكون» . على أن الحقيقة إذا تحددت بحدود برانية أصبحت بذلك «واقعية» وجاز لها أن تكون «موقفاً» متجمداً فى سلسلة من الواقعات ، يحتاج إلى من يدافع عنه وينتصر له . والحقيقة لا تفتقر إلى دفاع من الخارج : إن آيتها وبرهانها كامنان فيها ؛ وإنها «فكرة» تقوم فى لب الوجود الواقع ؛ فهى «واقعة مثالية» — إن صح هذا التعبير — ومتى لاحت للمرء على هذا النحو استطاع أن يستشف، من واقعه المثالى هذا ، غاية أخرى أو مثلاً أعلى جديداً ، يصبح بدوره مناطاً لسعى الإنسان الجوانى الواعى ، ذلك الإنسان الذى

ليس هو ما يسميه البعض « الإنسان الأعلى » أو « الإنسان الكامل » ، بل هو إنسان متوحد واجتماعى فى آن واحد : يحيا واقعه المشهود ويعانيه ، ولكن « المثال » الغيبي ملازم لكيانه ، مباطن له ، لاينفك عنه .

على أن الجوانى فى كل إنسان من حيث هو كذلك ينطوى على إمكانيات كثيرة قد يتحقق بعضها ، ويبقى بعضها الآخر أفكاراً لم تتحقق بعد أو فى طريقها إلى التحقق . من أجل هذا نقول إن ماهية الإنسان أو طبيعته لا تعرف لنا عن طريق ما قد حققه بالفعل فى وجوده المعين (أو « الوجود هنا والآن » كما يقول هيدجر) ، بل تعرف بما لم يحققه بعد وبما قد لا يحققه أبداً . والإمكانيات اللامحققة هى إذن « حقيقة» الإنسان : لأن الحقيقة هنا عبارة عما هو « وراء التحقق » . وعلى هذا النحو يجب أن نقلب الوضع التقليدى لمفهوم الحقيقة : فبدلاً من أن يكون مفهومها هو « مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان » — كما هو الحال عند الحسيين والوضعيين — أو « مطابقة ما بالأعيان لما بالأذهان» — كما هو الحال عند النقديين والمثاليين الترنسندنتاليين — يصبح هو ما يجاوز كل مطابقة بين الفكر والوجود أو بين الأذهان والأعيان . وإذا قلنا إن الحقيقة الإنسانية قائمة فيما وراء التحقق، فقد قلنا إنها كامنة فيما وراء المحسوس وفيما وراء « المتى» و«الأين »

لأن هذا أو ذاك على ارتباط بما هو محسوس . ومجاوزة المحسوس في الزمان والمكان مجاوزة للنسبي والعياني، واتجاه نحو « الماهوي» والكلي الضروري : وإذن فالقيم التي تعتمدها الفلسفة الجوانية لابد أن تكون قيماً « أبدية» لازمانية ولامكانية ، وقيماً «أولانية» أي متقدمة على كل تجربة إنسانية تقدم الرتبة والحيثية .

وأحب أن أنبه هنا إلى أن الجوانية لا تتطلب من الإنسان في حياته أن يجعل الزماني أبدياً ، ولا المادة روحاً ، ولا الجزئي كلياً ، وإنما تتطلب منه أولاً أن يبـــذل الجهد ارتفاعاً عن الواقع والراهن والمباشر ، وأن لا يستسلم لما سمى « ببرهان الحضور » ، حتى يتعرض لنفحات الروح، ويستقبل بوارق الإلهام . وجلي إذن أن الجوانية تجريبية مثالية مفتوحة ، تنظر إلى مهمة الإنسان على أنها مهمة لا متناهية ، لأن ماهية الإنسان عندها أنه الكائن الذي يستطيع أن يجاوز نفسه دائماً ، وتؤمن بأن القوة الحقيقية هي قوة الروح ، وأن السيطرة التي ظفر بها الإنسان على عالم المادة ، قد أضلته عن قوته الأصيلة ، التي هي القوة الروحية . لقد رأى غاندي مشهد الصراع الدموي العنيف الذي قدمه الغرب إلى العالم في مستهل هذا القرن حين جلب إليه أروع الانتصارات العلمية، فهاله هذا المزيج الغريب من التقدم والهمجية ، أو من العلم والجهالة ، فلم يتردد حينئذ في أن يصيح : « إن التقـدم الحديث ، كما يمثله

الغرب فى أيامنا هذه ، قد أحل المادة مكاناً من حق الروح وحدها أن تتبوأه ، فنتج عن ذلك أنه قد بوّأ العنف عرش النصر ، وقيد الحقيقة والبراءة فى أصفاد الاستعباد » . ولم يكن هذا رأى غاندى وحده فى أزمة العصر ، بل إن أينشتاين ، أحد أقطاب العلم المعاصر ، يقول : « إن العلم لم يستخدم حتى اليوم إلا فى خلق العبيد ؛ ففى زمن الحرب يستخدم العلم فى تسميمنا وفى تشويهنا ، وفى زمن السلم يجعل العلم حياتنا قلقة مرهقة منهوكة . لقد كنا ننتظر أن يستعين الناس بالعلوم على الانصراف إلى الأعمال العقلية ، فينالوا بذلك أكبر حظ من الحرية ولكن بدلاً من ذلك صيرتهم العلوم عبيداً للآلة : إن السواد الأعظم من العمال ينفقون نهارهم الطويل الرتيب الخالى من البهجة وهم فى أشد حالات التبرم والمضض، ولا يمنعهم ذلك من الارتعاد خوفاً على مرتباتهم الضئيلة» وقبل الحرب العالمية الأخيرة أصدر العالم الطبيب ألكسيس كاريل كتابه المشهور « الإنسان ذلك المجهول » ، فصرح بأن الأزمة التى يعانيها إنسان هذا القرن أزمة منشؤها عدم الانسجام بين القلب والعقل وبين الروح والمادة ، وأشار إلى التفاوت الكبير بين سرعة تقدمنا فى علوم المادة — الكيمياء والطبيعة — واستمرار جهلنا بعلوم الإنسان كالفسيولوجيا وعلم النفس ، والميتافيزيقا والأخلاق ؛ ونتج عن ذلك أن اكتسب الإنسان السيطرة على العالم المادى

قبل أن يهتدى إلى معرفة النفس معرفة صحيحة، « وقضى على نفسه بأن يعيش بين عالم الآلات الذى لا روح له وتحت رحمة الأساليب الفنية ، دون أى اهتمام بطرائق طبيعته الجوهرية .

* * *

أما أزمة الفلسفة فى أيامنا هذه فمنشؤها أن فريقا من الناس انتسبوا إليها زوراً ، ولما يدخل الإيمان بها فى قلوبهم ، كما يقول القرآن الكريم ، ولم يشعروا « بالغرض الذى له التمست الفلسفة فحصلوا « على الفلسفة النظرية فقط » ، ورأوا أن الغرض من مقدار ما حصل لهم منها « بعض السعادات المظنونة أنها سعادات ، التى هى عند الجمهور خيرات » — فأقاموا عليها « طلبا لذلك وطمعا فى أن ينالوا به ذلك الغرض » كما بين فيلسوفنا الفارابى من قبل . ومن المشاهد فى عصور التاريخ أنه كلما ازدهرت الحضارة بمعناها الروحى العميق كان من أخص خصائص ذلك الازدهار تقدير الثقافة الشاملة المتكاملة التى تعلى من شأن الروح الإنسانى وتقدير ثمرات نشاطه المتعدد الجوانب ، فى العلم والفلسفة والفن والأدب على السواء : كذلك كان الشأن فى حضارة مصر والصين واليونان والعرب ، بينما كانت العصور التى اضطهدت فيها الفلسفة أو العلم عصور ظلمات وجهالة . ومن أجل ذلك رأينا أن من يتجنون اليوم على الفلسفة باسم العلم ، زاعمين أن وراء تجربة الحس ومقاييس

الكم لايوجد إلا الخيال والوهم ، هم أشباه علماء : أو علماء زور ، بتعبير الفارابى . أما كبار العلماء فى هذا العصر وفى كل عصر فما عهدنا فيهم إلا تقديراً للفلسفة رفيعاً . والأمثلة على ذلك كثيرة : جيمز جينز و إدنجتون و بوانكاريه ولوتى دوبرى و ألكسيس كاريل . إنهم جميعاً رجال أخذوا من حضارة أوربا وثقافة الغرب كله بأوفى نصيب. ويحدث هذا، كما قال أديبنا الكبير عباس العقاد، « حين نرى بيننا فى الشرق أناساً لم يتذوقوا قطرة من ذلك العباب العلمى . . . قائمين قاعدين بإنكار كل قول عن الحياة الروحية ، وتقرير كل رأى عما يسمونه بحقائق المادة وقواعد العلم الحديث . وماهى إلا آفة العقل المحدود الذى يحد هـذا الكون العظيم ، فيحسبه مما يفرغ القول عن سره فى عصر واحد » .

إن الذين يسيئون فهم الفلسفات الروحية لا يسيئون إلى أنفسهم وإلى أمتهم فحسب ، بل يسيئون إلى الإنسانية كلها . صحيح أو الفلسفة « لاتستطيع أن تصنع الخبز » كما قال بعض المتفكهين. ولكننا لا نتردد فى القول بأنها « تستطيع دائما أن تصنع الأفكار» ومن ثم تستطيع أن « تصنع التاريخ » . وليس هذا بالشىء اليسير فى حياة الإنسانية الواعية . ولقد قلنا وكررنا القول منذ سنين بأن « من فضل الفلسفة على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنسانى هو تحقيق وعى الإنسان

لذاته ولمكانه فى العالم ، بحيث يردّ جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل ، مالم يكن معتمداً على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعاً . وهذا المعنى من معانى النظر الفلسفى هو المعنى الذى ينبغى أن نحرص على أذاعته وتعليمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدى فى المجتمع رسالتها الجليلة».
ومهما يكن الحكم على المذاهب الأخرى التى تباهى اليوم بالانتساب إلى الفلسفة ، فإن منهج فلسفتنا الجوانية — فى استنادها إلى الوعى الشامل ، ودعوتها الفكر إلى الالتفات إلى ذاته ليجد فيها سبب الأشياء ومصدرها ، وفى توجيه النظر الفلسفى إلى الاحتفال بالمعنى والفكرة والمثال — منهج لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم الإنسان ، فضلا عن أنه يفسح الطريق لترسم المثل الأعلى، وتخطى « ماهو كائن » إلى « ماحقه أن يكون » ، ومجاوزة « الواقعة » إلى « القيمة » ، ويبث الإيمان بقدرة الروح الخالص على العلو على حدود الواقع فى المكان والزمان ، واليقين بحرية الذات الواعية فى إصلاح الفرد وإصلاح الجماعة .

وليس أدل على صحة دعوانا هذه من أن نتأمل الآثار التى ترتبت على الفكرة التى أطلقها — أوائل القرن التاسع عشر — الفيلسوف فيشته فى «نداءاته إلى الأمة الألمانية»، فأيقظ أمته من طول الرقاد ، ونفخ فيها روح الجهاد ، حتى هبت مرة واحدة عن بكرة أبيها ،

فحطمت قيود استعبادها ، وأجلت جيوش الاحتلال الفرنسى عن أراضيها . لقد استطاعت الفيشتية — فى مدى قصير ، أن تحقق مالم تستطعه دول كبيرة بجيوشها المعبأة وفرقها الضاربة: استطاعت الفكرة ، بذاتها وبمحض طاقتها الجوانية ، أن تغير ، أمام أعين الأجيال المتعاقبة ، مجرى التاريخ .

أكتوبر ١٩٥٧ ع. ا.

الباب الأول

الميتافيزيقا

مقدمة فى الميتافيزيقا ـ الميتافيزيقا عند أرسطو ـ الميتافيزيقا عند فلاسفة الإسلام ـ الميتافيزيقا عند « ديكارت » . موقف «كانط» من الميتافيزيقا ـ الميتافيزيقا و «الوضعيون» الميتافيزيقا عند «برجسون» ـ أقسام الميتافيزيقا ـ الرد على الوضعيين ـ خاتمة فى مشروعية الميتافيزيقا وضرورتها .

مقدمة فى الميتافيزيقا :

الميتافيزيقا لفظ يونانى شاع استعماله بصيغته اليونانية فى اللغات الأوروبية الحديثة ، ويرجع الاسم إلى مصنِّف اسمه « أندرونيقوس » [1] قام بترتيب مؤلفات أرسطو وتصنيفها ، فلما وصل إلى أهم المؤلفات الأرسطية التى تتناول البحث فى الأمور العامة وتنظر فى الوجود مطلقاً ، وضعها بعد كتاب أرسطو فى « علم الطبيعة » وجعل عنوانها عبارة غير محددة معناها « ما بعد الطبيعة » (باليونانية : ميتا تافيزيقا : Métà tà Physikà) يعنى بذلك المؤلفات التى تلى « علم الطبيعة » فى ترتيب المؤلفات

---

(١) أندرونيقوس من أهل رودس ، مات حوالى سنة ٦٣ ق. م.

الأرسطية . فكان إطلاق هذا الاسم على ذلك النوع من البحث إطلاقاً عرضياً اعتباطيا : أما الاسم الذى كان يطلقه أرسطو نفسه فليس هو الميتافيزيقا أو مابعد الطبيعة ، بل هو « الفلسفة الأولى » (پروتى فيلوسوفيا) أو « الألهيات » أو « العلم الإلهى » (تيولوجيا) . وقد اشتهر اسم « مابعد الطبيعة » بالتفسير الذى اضطلع به الفيلسوف الأندلسى ابن رشد، ولدى بعض «المدرسيين» من أهل القرن الثالث عشر الميلادى .

ما الميتافيزيقا إذن ؟

إن من العسير تعريف الميتافيزيقا تعريفاً دقيقاً : ولكن من الميسور أن نعطى فكرة عن معناها بذكر بعض المشكلات التى تبحث فيها : فإننا إذا اعتبرنا أن العلم لايستطيع وحده أن يشبع رغبة الإنسان فى الاستطلاع والمعرفة ، وأن القضايا العلمية هى دائماً نسبية جزئية ، فقد اتضح أن طائفة كبيرة من المسائل العامة المجردة الغامضة التى تحتاج إلى أن تُدرس وإلى أن توجد لها حلول ، تظل « معلّقة » إن صح هذا القول[٢] ، لأن العلوم الخاصة قد تخلت عنها فلم تقطع فيها برأى . وهذه المسائل المعلقة هى موضوع البحث الميتافيزيقى : وهى تدور حول الوجود فى

(٢) قارن : وليم جيمس : «مدخل إلى الفلسفة» ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٢٦ ص ٣٧ .

جميع أنواعه وبأعم معانيه ، أو « الوجود بإطلاق » — كما يقول ابن رشد —[٣] وتتناول الطبيعة ، ومصير الموجودات ، وماهية الحق ، والمطلق ، والجوهر ، والعرض ، والواحد ، والكثرة ، والذات والغير ، والقوة والفعل ، والمتقدم والمتأخر ، وما إلى ذلك .

الميتافيزيقا عند أرسطو :

وبناء على ماتقدم أمكن تعريف الميتافيزيقا تعريفاً واسعاً ، على نحو ماعرفها أرسطو حين قال إنها « النظر فى الموجود بما هو موجود »[٤] . وقد قال أرسطو : « بما هو موجود » للتفرقة بين الميتافيزيقا وبين العلوم الجزئية التى تنظر فى الموجود بحال ما ، كالعلم الرياضى الناظر فى الكمية مجردة من الهيولى ، والعلم الطبيعى الناظر فى الموجود المتغير . فقد لاحظ أرسطو أن كل علم إنما ينظر فى موضوع خاص هو نوع من أنواع الوجود : فالعلم الرياضى هو علم الكم ؛ وعلم الطبيعة هو « هذا النوع من الوجود الذى يحمل فى ذاته مبدأ حركته » ؛ والموجود من حيث يتبدى للحواس أو للوجدان النفسى إنما تنظر فيه العلوم الجزئية المختلفة ،

(٣) ابن رشد : « كتاب ما بعد الطبيعة » (ضمن « رسائل ابن رشد » طبع دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن سنة ١٩٤٧ ص ٤) .

(٤) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ص ١٠٠٥ ا ٢١ (ترجمة فرنسية بقلم تريكو . باريس ١٩٣٣ ، الجزء الأول ص ١١٨) .

لاسيما العلوم التجريبية وعلم النفس . أما الفلسفة الأولى فتريد أن تجاوز هذه النظر الجزئى ، لتصل إلى الموجود من حيث هو موجود ، وإلى الموجود المطلق[٥] .

وبهذا المعنى قال ابن رشد إن مابعد الطبيعة علم غرضه « النظر فى الموجود بما هو موجود ، وفى جميع أنواعه ، إلى أن ينتهى إلى موضوعات الصنائع الجزئية ، وفى اللواحق الذاتية له ، وتوفية (اقرأ : وترقية) جميع ذلك إلى أسبابه الأول ، وهى الأمور المفارقة »[٦] (أى الأمور الروحية) .

وقد عرّف أرسطو الميتافيزيقا أيضاً بأنها « النظر فى العلل الأولى وفى المبادىء الأولى »[٧] : العلم يفسر الظواهر بظواهر أخرى ، أى بعلل ثانية . أما الميتافيزيقا فتريد أن تنفذ فى معرفة « العلل » إلى أبعد مما تنفذ العلوم الأخرى ، إنها تسعى إلى بلوغ العلة « الأولى » أو العلل الأولى ، أى العلل المستكفية بذاتها والتى ليست معلولات لعلل أخرى . وكذلك المبدأ « الأول » أو المبادىء « الأولى » ، أى المبادىء التى يعتمد عليها غيرها ومنها تُستمد جميع

---

(٥) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ص ١٠٢٥ ب ٧ (ترجمة فرنسية ج ١ ص ٢٢٤) .

(٦) ابن رشد : « كتاب مابعد الطبيعة » (طبع دائرة المعارف العثمانية ص ٤) .

(٧) أرسطو : « مابعد الطبيعة » ص ٩٨٢ ب ٩ (ترجمة فرنسية ج ١ ص ٨) .

القضايا الأخرى : وهى « الله » عند بعض الفلاسفة ، أو « المادة » عند الماديين .

تلك نظرة أرسطو إلى الفلسفة الأولى ؛ وهى أساس للنظرة التقليدية إلى الميتافيزيقا .

الفلسفة هى العلم الكلى الذى « ينظر فى الشىء العام لجميع الموجودات » ، فتتناول حينئذ موضوعاً يجاوز العالم الجسمانى أو العالم الطبيعى المحسوس . وفى استطاعة الفلسفة ، بل من الواجب عليها ، أن ترتفع إلى ماهو أعلى من العالم الطبيعى المحسوس . ولما كان موضوعها هو وجود الأشياء على العموم ، فقد وجب عليها أن تدرس هذا الموجود ، لا من حيث هو جسمانى محسوس أو متحرك ، بل من حيث هو موجود ، وبعبارة أخرى يجب أن تدرس الموجود على جهة الشمول والإطلاق ، وعلى نحو مايمكن أن يكون ، لافى الأشياء المحسوسة فحسب ، بل فى الأشياء الموجودة من غير أن تكون جسمانية أو حسية أو متحركة، أى فى الأشياء الروحية الخالصة : وهذا هو موضوع « الفلسفة الأولى » أو الميتافيزيقا عند أرسطو[٨] .

---

(٨) انظر تفصيل ذلك فى : يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، الطبعة الثانية سنة ١٩٤٦ ص ١٦٨ وما بعدها ؛ ثم فى كتاب الفارابى : «الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب مابعد الطبيعة » (ضمن : الفارابى : « كتاب المجموع » القاهرة ١٩٠٧ ص ٤٠ وما بعدها) .

الميتافيزيقا عند فلاسفة الإسلام :

وقد أطلق الكندى على الميتافيزيقا اسم « الفلسفة الأولى » وهو الاسم الذى استعمله أرسطو كما ذكرنا . ولكن الكندى جعل موضوعها « علم الحق الأول » ، فقال : « وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى علم الحق الأول ، الذى هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول »[٩] . وقد سماها الكندى أيضاً « علم الربوبية » ، إذ قال كما روى ابن نباته : « علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضى فى التعليم ، وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات، وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلاها فى الطبع »[١٠] .

ولعل نظرة الكندى هذه هى الأصل فيما جرى عليه الفارابى وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام من تسمية الميتافيزيقا باسم « العلم الإلهى » . قال الفارابى : « والعلم الإلهى ينقسم إلى ثلاثة أجزاء : أحدها يُفحص فيه عن الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات . والثانى يُفحص فيه عن مبادى البراهين

---

(٩) الكندى : « رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى » : (طبع أحمد فؤاد الأهوانى سنة ١٩٤٨ ص ٧٨) .

(١٠) ابن نباته : « سرح العيون » ص ١٢٥ .

فى العلوم النظرية الجزئية ، وهى التى ينفرد كل علم منها بالنظر فى موجود خاص ، مثل المنطق والهندسة والعدد وباقى العلوم الجزئية الأخرى التى تشا كل هذه العلوم . . . والجزء الثالث يفحص فيه عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام »[١١] .

وقد عرّف ابن سينا الميتافيزيقا بأنها « العلم الكلى، وهو العلم الإلهى ، والعلم الناظر فيما وراء الطبيعة . وموضوعه الموجود المطلق . والمطلوب فيه المبادىء العامة واللواحق العامة »[١٢] .

والجرجانى يعرف العلم الإلهى بأنه « علم باحث عن أحوال الموجودات التى لا تفتقر فى وجودها إلى المادة »[١٣] .

وظاهر مما تقدم أن تعريفات فلاسفة الإسلام للميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى لم تخرج فى جملتها عن التعريفات المشهورة التى ذكرناها لأرسطو ، وإن كان ابن سينا قد تميز بتعريف لا يخلو من خلط وتكرار لا معنى له ، حين ذكر فى موضع آخر أن موضوع الفلسفة الأولى هو « الموجود المطلق بما هو موجود مطلق »[١٤] .

---

(١١) الفارابى: « إحصاء العلوم » (الطبعة الثانية بتحقيقنا وتعليقنا، القاهرة سنة ١٩٤٩ ص ٩٩) .

(١٢) ابن سينا : « النجاة » ص ١٥٨ .

(١٣) الجرجانى : « التعريفات » ص ١٠٤ .

(١٤) ابن سينا : « النجاة » سنة ١٩١٣ ص ١١٤ .

الميتافيزيقا عند ديكارت :

أراد ديكارت أن يرفع الفلسفة — التي هي عنده دراسة الحكمة — إلى مقام حكمة بشرية ، بمعنى أنها حكمة ليست مبثوثة فينا بوحي خارق للطبيعة، مجاوز للنور البشري، وأنها ليست عفوية خالية من الروية ، وإنما هي حكمة قائمة على مبادىء مكتسبة بالتأمل والنظر ، فهي حكمة الإنسان من حيث هو إنسان .

ولقد صرح ديكارت في مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب «مبادىء الفلسفة» بأن الفلسفة واحدة غير مجزأة ، ولكنها تنقسم لسهولة التعليم أقساماً عدة : « القسم الأول الميتافيزيقا ، وهي تشمل مبادىء المعرفة التي من بينها تفسير أهم صفات الله ، وروحانية نفوسنا ، وجميع المعاني الواضحة البسيطة التي نجدها فينا ؛ والثاني الفيزيقا ، ويُنظر فيها على العموم ، بعد إيجاد المبادىء الصحيحة للأشياء المادية ، كيف نشأ الكون كله ، ثم على الخصوص ما طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام التي توجد عليها ، كالهواء والماء والنار والمغناطيس . وبعد ذلك نحتاج إلى أن نفحص أيضاً على الخصوص عن طبيعة النبات ، وطبيعة الحيوان ، وبالأخص عن طبيعة الإنسان ، لكي نستطيع بعد ذلك أن

نجد العلوم الأخرى التى فيها منفعة له » . فالفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا أى بالفلسفة الأولى. والميتافيزيقا عنده بمثابة الأصل فى العلوم الفلسفية . وقد عبر الفيلسوف عن ذلك بتشبيه مشهور ، فقال : « الفلسفة كشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا ، والفروع التى تنبثق من ذلك الجذع هى سائر العلوم الأخرى التى مرجعها إلى ثلاثة علوم رئيسية، هى الطب والميكانيكا والأخلاق، وأقصد الأخلاق الأرفع والأكمل، تلك التى تفترض إحاطة تامة بالعلوم الأخرى ، ولذلك كانت هى أقصى مرتبة من مراتب الحكمة »(١٥) .

ومن المحقق أن ديكارت إذ جعل الميتافيزيقا مدخلا إلى الفيزيقا وإلى غيرها من العلوم، وجعل منها الجزء الأول لا الأخير والبداية لا النهاية ، والأساس لا القمة فى الفلسفة ، قد أحدث انقلاباً له شأن كبير فى تاريخ المعرفة البشرية : فلم تعد الفلسفة عبارة عن الارتفاع من العالم المحسوس إلى العالم المعقول ، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، ومن الدنيا إلى الله ، كما كان شأنها عند المدرسيين ، وإنما أصبحت الفلسفة عند ديكارت عبارة عن تفسير الكون بواسطة المبادىء الأولى والأصول العامة التى

(١٥) ديكارت : «مبادىء الفلسفة»، (ترجمتنا العربية سنة ١٩٦٠ ص٧٠)

تكفلها لنا الميتافيزيقا . ودعامة الفلسفة عنده هى الفكر المدرك لذاته والذى هو فى ذاته مدرك الموجود الكامل أى الله ، منبع كل وجود والضامن لكل حقيقة[١٦] .

ومعنى هذا أننا إذا وضعنا الميتافيزيقا استطعنا أن نستنبط منها سائر ما عداها : « ورأيت أن وجود هذا الفكر هو المبدأ الأول ، واستنبطت منه المبادىء التالية : أن هنالك إلها هو خالق كل ما فى العالم ؛ ولما كان هو مصدر كل حقيقة ، فإنه لم يخلق أذهاننا بحيث تكون عرضة للخطأ فيما تقرر من أحكام على الأشياء التى تتصورها تصورها واضحاً جداً ومتميزاً جداً . تلك هى المبادىء التى اصطنعتها فى الأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية ومنها استنبطت بتمام الوضوح مبادىء الأشيــــاء الجسمانية أو الفيزيقية» .

قد كان المدرسيون يعرفون الميتافيزيقا بما عرفها به أرسطو حين قال إنها « العلم بالموجود بما هو موجود » أى أنها العلم بالخصائص الجوهرية للوجود ، ولكن هذا التصور المدرسى للميتافزيقا لا يقبله ديكارت . إن المشكلة الكبرى عنده هى أن

---

(١٦) راجع كتابنا : « ديكارت » ، الطبعة الخامسة ، سنة ١٩٦٥ ص ٢٠٥ مع .

تبين متى يسوغ لنا إثبات الوجود ، وبعبارة أخرى إن الميتافيزيقا الديكارتية إنما تهتم بالذات التى تعرف والتى تقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذى يمكن أن يعرف أو يكون موجودا .

وما دام ديكارت لا يستطيع أن يحـــدد الميتافيزيقا من جهة الموضوعات التى تتناولها ، فلا بد له من أن يميزها بعلامة ذاتية تحمل طابع « الذات العارفة » . وإذا كان الأمر كذلك فالميتافيزيقا عنده هى أشد العلوم يقيناً ؛ والذى يضفى على الميتافيزيقا يقينها ليس هو طبيعة موضوعها ، بل الطريق الذى يسلكه الذهن فى طلبها .

فالميتافيزيقا عند ديكارت علم دقيق يمكن إثبات قضاياه بيقين شبيه باليقين الرياضى : « ليس فى الميتافيزيقا شىء إلا أعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطرى ، ويمكن أن يبرهن عليه برهنة دقيقة »[١٧] بل إن البراهين الميتافيزيقية أكثر يقيناً من البراهين الرياضية ، لأن الميتافيزيقا من بين العلوم الإنسانية الخـالصة أكثرها إمكاناً للبرهنة العقلية : فوجود الله وطبيعة الذهن والمادة يمكن إثباتها ببراهين هى غاية فى الدقة والوثوق . ويضـاف إلى هـذا أن الميتافيزيقا يمكن أن يتعقلها جميع من يهتمون ببراهينها

---

(١٧) « مؤلفات ديكارت » ، طبع أدام وتانرى ، م ٣ ص ٢٨٤ .

اهتماماً كافياً ، وينظرون فى أدلتها « بأذهان قد تجردت عن الحواس »[١٨] .

ولما كانت الميتافيزيقا الديكارتية تسيطر عليها مشكلة الوصول إلى اليقين، فهى ليست نظرية فى وجود النفس والله والعالم فحسب، إنما هى إعداد للمعرفة ، وللمعرفة العلمية على وجه الخصوص[١٩] .

موقف كانط من الميتافيزيقا :

منذ ظهور « كانط » على مسرح الفلسفة حددت الميتافيزيقا مشكلة جديدة هى البحث فى قيمة المعرفة الإنسانية وفى حدودها ومداها ، وفى العلاقات بين « الذات » المفكرة و « الموضوع » الخارجى ، وبين الفكر والوجود . ومسألة المسائل الميتافيزيقية فى عصرنا هذا هى كيف يتم الانتقال من الذات إلى الموضوع ، وكيف يتيسر للفكر أن يلتئم مع الواقع . إن أحداً لا ينازع اليوم فيما لتلك المسألة من شأن خطير ؛ ومع ذلك فإن الميتافيزيقيين من القدماء والمحدثين إلى أيام « كانط » لم يخطر لهم على العموم أن

(١٨) « مؤلفات ديكارت » طبع أ ـ ت . م ١ ص ٣٥١ .

(١٩) راجع تقديمنا لترجمتنا العربية لكتاب « التأملات فى الفلسفة الأولى » لديكارت، الطبعة الثالثة القاهرة ١٩٦٥ ص ١٠ ج

يجعلوا لها من نظرهم المقام اللائق بها : والسبب فى هذا أن أولئك الميتافيزيقيين كانوا « قطعيـــين » (دُجماطيقيين) أى أنهم كانوا يعتقدون اعتقاداً لا يستند على تمحيص ودليل بأن العقل الإنسانى « مجانس للوجود » إذا صح هذا التعبير ؛ وكانوا يقطعون بأن الذهن مجعول للحقيقة ، وأنه على يقين من بلوغها بشروط يحددها المنطق . ولذلك اقتصرت نظرية المعرفة عندهم على نقض دعاوى الشكاك الذين ذهبوا إلى أن العقل عاجز عن إقامة أمر ثابت ، وعاجز عن الإتيان بقضية إيجابية لا تنقضها قضية أخرى .

لكن مجىء « كانط » غير وجه الأمور : فقد استعاض فى الميتافيزيقا عن المنهج « القطعى » (الدجماطيقى) بالمنهج « النقدى » ، وصرح الفيلسوف ، خلافاً لمن سبقوه من « قطعيين » وشكاك[٢٠] ، بأن العقل — على فرض قدرته على إقامة معرفة متسقة من حيث المنطق — لا يستطيع أن يعطينا عن طبيعة الأشياء ذاتها إلا نظرات واهمة ، وأن ملاءمة العقل للوجود ، تلك الملاءمة التى سلم بها الفلاسفة حتى ذلك الحين من غير مناقشة ،

---

(٢٠) مع استثناء « هيوم » الذى أيقظ « كانط » من سباته الدجماطيقى ، باعتراف « كانط » نفسه (كانط : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علما » ترجمة فرنسية بقلم جبلان ، باريس ١٩٣٠ ص ١٣) .

إنما هى افتراض لامسوّغ له ؛ بل هى خطأ بيّن صريح .

وبهذا الموقف أخذت مشكلة المعرفة عند « كانط » صفة المشكلة الممهدة لكل ميتافيزيقا ، ومنذ ذلك الحين أصبح موضوع الميتافيزيقا كما يقول الفيلسوف نفسه هو «تحديد مجال العقل الخالص، ورسم حدوده على جهة الاستيعاب ، وطبقاً لمبادى كلية شاملة . وهذا ماتحتاج الميتافيزيقا إليه ، لكى تشيّد بناءها وفقاً لمنهج يمكن الاطمئنان إليه »[٢١] .

وبهذا وضع « كانط » مسألة قيمة المعرفة والمشكلة النقدية بأسرها : فالفيلسوف قبل أن ينظر نظراً ميتافيزيقياً فى النفس وفى العالم وفى الله ، وفيما إذا كان الوجود الصحيح للأشياء سهل المنال ، لابدله فى نظر « كانط » أن يبحث أولاً هل الميتافيزيقا نفسها ممكنة أم أنها حديث خرافة ساقة الوهم . وهذا البحث نفسه، وبعبارة أخرى نقد المعرفة ، هو المدخل أو « التمهيد » اللازم لكل ميتافيزيقا تريد أن تكون علماً جديراً بهذا الاسم .

وإذن فمن الخطأ البيّن أن يُظن أن كانط شرع فى هدم كل ميتافيزيقا أيا كان نوعها . وكيف يصح ذلك الظن مع أن كانط

(٢١) كانط : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علماً » (ترجمة فرنسية بقلم جبلان ، باريس ١٩٣٠ ص ١٤) .

نفسه قد كتب سنة ١٧٩١ يقول . « إن الفلسفة الترنسندنتالية التى هى نقد العقل الخالص ، غايتها إقامة ميتافيزيقا ، تكون غايتها بدورها — وهى الغاية القصوى للعقل الخالص — أن ترفع هذه الملكة من حدود الأمور الحسية إلى مجال أمور مافوق الحس »[٢٢] وصرح أيضاً فى كتاب « المنطق » المنشور سنة ١٨٠٠ بأن « الميتافيزيقا هى الفلسفة الحقيقة ، هى الفلسفة عينها »[٢٣] وأشار فى تصديره للطبعة الأولى لكتاب « نقد العقل الخالص » إلى أنه يأمل أن يُخرج للناس مذهباً كاملاً فى العقل النظرى الخالص ، وأن ينشره بعنوان « ميتافيزيقا الطبيعة »[٢٤] (والطبيعة فى الاصطلاح الكانطى معناها « كل ماهو موجود »).

وإذن فلا محل لمثل تلك الظنون عن موقف كانط من الميتافيزيقا : فمن الحقائق التى تثب أمام الأبصار أن كانط نفسه قد نهض للعمل على « إحياء الميتافيزيقا وبعثها بعثاً جديداً على نحو مبتكر لم يُسبق إليه » ، ورأى أن ذلك العمل « شيء » لامناص من وقوعه على

---

(٢٢) رويسن : « كانط » ، الطبعة الثانية ، باريس سنة ١٩٢٩ ص ١٦٢

(٢٣) كانط : « المنطق » ترجمة فرنسية (بقلم تيسو ، ص ٤٠ ، وترجمة إنجليزية بقلم أبوت ، ص ٢٣) .

(٢٤) كانط : « نقد العقل الخالص » (ترجمة إنجليزية بقلم نورمان كمب سمث سنة ١٩٣٣ ص ١٤ ؛ وترجمة فرنسية بقلم بارنى ، جـ ١ ص ١٣) .

الرغم من العوائق التى يمكن أن تقام فى سبيله فترة من الزمان»، وأن «طلب الميتافيزيقا لا ينقطع أبداً : لأن مصالح العقل الإنسانى الشامل قد ارتبطت بها ارتباطا وثيق العرى »[٢٥]. وأكثر من هذا أن كانط نفسه شرع يشيد ميتافيزيقا ، بل « ميتافيزيقا مزدوجة » كما قال بوترو[٢٦] : فإن « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علما ، هو العنوان الذى اختاره لمؤلف كتبه فى الفترة بين الطبعتين الأولى والثانية لكتاب « نقد العقل الخالص » . وقد عرفنا أنه وضع أساس «ميتافيزيقا الطبيعة » ، أعنى البحث عن العناصر « الأولانية» المتضمنة فى معرفة الظواهر من حيث هى كذلك ثم شيد ميتافيزيقا «أخرى» وهى «ميتافيزيقا الأخلاق والعادات[٢٧]» ميتافيزيقا العمل ، أو نظام الشروط الأولية للتصرفات الأخلاقية.

لم يُرد كانط إذن هدم الميتافيزيقا على الإطلاق ، بل أراد هدم الميتافيزيقا التقليدية ، أى الميتافيزيقا « القطعية» (الدجماطيقية) التى سادت فى رأيه بلا منازع ، وقصده من ذلك أن يقيم محلها ميتافيزيقا جديدة ، ميتافيزيقا نقدية .

---

(٢٥) كانط : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا .. » ترجمة جبلان ، ص ٩ .

(٢٦) بوترو : « فلسفة كانط » ، باريس سنة ١٩٢٦ ، ص ١٣٣ .

(٢٧) راجع: كانط : «أسس ميتافيزيقا الأخلاق والعادات» (ترجمة فرنسية بقلم دليوس وترجمة إنجليزية بقلم بيتون) .

والميتافيزيقا «القطعية» فى صميمها فيتافيزيقا «متعالية» تتخطى كل تجربة : وكأننا فى نظر كانط ، نسكن جزيرة محاطة من جميع جهاتها بمحيط شاسع لا حدود له وتعوزنا فيه المعالم والشارات لهداية الطريق. والميتافيزيقا تسبح فى هذا المحيط مدعية أنها ماضية فى طريقها (٢٨) .

وهذه الميتافيزيقا القطعية التى أراد كانط أن يبين تهافتها ، هى فى نظره مجموعة من البراهين تريد أن تتخطى الحس إلى ما فوق الحس ، وأن تنتقل من الذات إلى الموضوع ، ومن شىء إلى آخر يختلف عنه فى طبيعته كل الاختلاف : وهذا ما بسطه فى باب الجدل الترنسندنتالى » محاولا أن يبين حدود الميتافيزيقا الصحيحة كما توجد بالفعل فى الذهن الإنسانى.

إن « نقد العقل الخالص » عند كانط قد حدّد مقدماً مجال الميتافيزيقا . وبهذا الصدد اشتغل النقد بعمليات ثلاث متعاقبة :

١ — الأولى نظرية العلم ، التى تثبت الطبيعة « الظاهرية » (phénoménale) للعالم الفيزيقى ، ومن ثم تهدم الدعوى المادية التى تريد أن تجعل الأجسام « أشياء فى ذاتها » ، وتقيم مكانها المثالية « الترنسندنتالية » أى المثالية « الأولانية الجوانية » .

---

(٢٨) بوترو : « فلسفة كانط » ؛ ص ١٣٥

٢ — الثانية هى القضاء على الميتافيزيقيا «القطعية» أو الميتافيزيقا «المتعالية» التى تريد عبثا أن تنقل «الفهم» إلى مجال الأشياء التى فوق الحس .

٣ — الثالثة تنكر على العقل «النظرى» ما يزعمه من القدرة على بلوغ المطلق ، ولكنها تسلم مع ذلك بأن فيه ميلا شديداً إلى أن يتصور «أولانياً» (على جهة الشمول والضرورة وبمعزل عن التجربة) وحدة الواقع فى نظام وكل ، وميلا إلى أن يبنى عالماً وراء العالم الحسى . ولكن يبقى مفهوماً أن ذلك البناء ليس له إلا قيمة مثالية ؛ فالله والنفس لا يمكن بحال أن يعتبرا «أشياء أو «موضوعات» يستطيع الفهم أن يدركها كما يدرك الموضوعات الطبيعية . وإذ بينا هذه القيود أو التحفظات فلا شيء يمنع العقل من أن يتصور عالماً معقولاً : فليس العقل كالفهم محدداً فى استعماله بالحساسية بل يحدد «الحساسية» ولا يتحدد بها .

فموضوع الميتافيزيقا ومنهجها عند كانط هو أن تبنى — بالعقل — عالماً مثالياً ، يكون أشبه بامتداد للعالم الطبيعى (الظاهرى) امتداداً لا نهاية له ، ولكنها تمنع الفهم من أن يحكم على القيمة الموضوعية لهذا البناء[٢٩] .

---

(٢٩) روبسن : «كانط» ص ١٦٥ .

والخلاصة أن كانط جعل النقد ، باعتباره بياناً لمجال العقل الخالص وحدوده ، بمثابة المدخل إلى الميتافيزيقا . وهو قد صرح بأنه أقام ميتافيزيقا نهائية ، كما أن أرسطو قد أقام المنطق علماً تاماً دفعة واحدة . وبما أن المنطق ليس علماً بالمعنى الدقيق ، بل مدخلاً إلى العلم ، فالميتافيزيقا — مفسرة على نحو ما ذكرنا — هي من بين العلوم جميعا « العلم الوحيد الذي يستطيع مباشرة أن يبلغ هذه الدرجة المنشودة من التمام(٣٠) .

وكيف لا والميتافيزيقا تقضي بها نفس طبيعة العقل ؟ إنها موجودة « باعتبارها استعداداً طبيعياً » (Naturanlage) . وإذن فمسائلها ليست متكلفة مفتعلة :

« وإن الميتافيزيقا ، باعتبارها استعداداً طبيعياً ، موجودة ثابتة : لأن الفكر الإنساني يسير قدماً . . ، تسوقه حاجة داخلية نحو أسئلة لا يجيب عنها استعمال العقل استعمالاً تجريبياً ولا تجيب عنها مبادىء مستمدة من ذلك الاستعمال . وإذن فقد وجد دائماً ، وسيظل يوجد دائماً — لدى الناس جميعا ومتى نضجت عقولهم وتهيأت للنظر والتأمل — نوع من الميتافيزيقا »(٣١) .

---

(٣٠) نورمان كمب سمث : « شرح لكتاب نقد العقل الخالص لكانط » الطبعة الثانية ، سنة ١٩٣٠ ص ١٠ .

(٣١) المصدر السابق ، ص ١٢ — ١٣ .

على أن « كانط » كان حريصاً مع هذا كله على أن يميز بين ضربين من الميتافيزيقا : الضرب الأول هو الميتافيزيقا « البائنة » أو « البرانية » أو « المتعالية » (transcendante) وهى الميتافيزيقا التقليدية « القطعية » التى تقيم بناءها كله خارج التجربة ويمعزل عنها. والثانى هو الميتافيزيقيا « الترنسندنتالية » (transcendentale) أو « الجوانية » أو « الباطنة » أو « الكامنة » (Immanente)[٣٢] ، وهى الميتافيزيقا الكانطية التى تحدد العناصر « الأولية » التى هى عماد التجربة وشرط ضرورى لها ، والتى هى بالتالى « كامنة » أو « مباطنة » ، للتجربة ولا يمكن أن تكون متعالية عليها ولا مجاوزة لها .

ونتيجة الفحص النقدى كله هو إثبات استحالة كل ميتافيزيقا « بائنة » أو « برانية » أو متعالية » ، وبيان مشروعية بل ضرورة الميتافيزيقا « الترنسندنتالية » أى الميتافيزيقا « الباطنة » أو « الكامنة » أو « الجوانية »[٣٣].

---

(٣٢) كانت : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة ... » (ترجمة جيلان ، ص ١٧٠ بالهامش وترجمة كاروس هامش ص ١٥٠) .

(٣٣) نورمان كمب سمث : « شرح لكتاب نقد العقل الخالص لكانط » الصفحات ٢٦ — ٢٧ ؛ ٦٦ — ٦٠ ؛ ٢٤٤ — ٢٥٥ ؛ ٢٥٧ — ٢٥٨ .

الميتافيزيقا و « الوضعيون » :

يعتقد كثير من العلماء وفريق من الفلاسفة الوضعيين أن العلم كاف لأشباع حاجة الذهن البشرى إلى المعرفة ، وأنه ليس علينا أن نلتمس وراءه شيئا . ولكن المذهب الوضعى فى صميمه مذهب يزعم الاستغناء عن كل ميتافيزيقا ، ويرى أن الموجود — كما قال لابلاس عن الله — هو افتراض من الافتراضات التى لاغناء فيها . .

ولقد تعرض لتلك المشكلة « أوجست كونت » فى كتابه « دروس فى الفلسفة الوضعية » (١٧٣٠ — ١٨٤٢) ، وحلها حلا سلبيا ، فقال :

إن الانسانية تمر فى حياتها الفكرية بأطوار ثلاثة : « الطور اللاهوتى » الذى هو بداية الإدراك الإنسانى : وفيه يميل الإنسان إلى تفسير كل شىء بفعل فاعل يعلو على الطبيعة ويؤثر أثراً تعسفياً مباشراً أو بواسطة . ثم يلى هذا الطور « الطور الميتافيزيقى » : وفيه يفسر الإنسان الكون . مستعيضاً عن الأشخاص الخارقة للطبيعة بقوى أو كائنات مجردة أشبه بالطلاسم . . . ويقول « كونت » إن هذا الطور ليس إلا طور انتقال يتلوه طور ثالث هو طور النضج العقلى ، ويسميه « الطور الوضعى ، وهو المرحلة الحاسمة الثابتةمن من مراحل الذهن الإنسانى ،

ويستعيض الإنسان فيها عن المطلب البعيد المنال ، مطلب العلل والغايات ، بدراسة الظواهر وأحوال وجودها وقوانين ارتباطها.

فالطور الميتافيزيقى — فى نظر « أوجست كونت » — ليس إلا مرحلة من مراحل الفكر قد جاوزتها الإنسانية اليوم ، وهى عبارة على الاستعاضة عن الخيال بالتجريد ، وعن الوسائط الخارقة للطبيعة — وهى الوسائط التى كان الفكر الدينى يفسر بها الكون — بالطلاسم أو المجردات المشخصة ، مثل « الفضائل الخفية » و « القوى الحيوية » و « الصور الجوهرية » وما إلى ذلك . . .

والميتافيزيقى — فى نظره — كاللاهوتى ، رجل يزعم النفاذ إلى « كنه الموجودات وإلى العلل الأولى وإلى العلل الغائية لجميع الأشياء التى تسترعى انتباهه » : ويريد الميتافيزيقى بالإجمال الوصول إلى « المعارف المطلقة » ؛ لكن « الطور الوضعى » وحده هو الطور الذى يتبين فيه الذهن البشرى استحالة الحصول على مثل تلك المعارف ، فيتخلى عن البحث عن أصل العالم وغايته وعن معرفة ماهيات الأشياء وعللها ومصائرها[٣٤] .

ويحاول « كونت » أن يقضى على تلك الأنظار كلها بالانزواء فى مجال العاطفة والعقيدة والهوى ، ويعلن أن كل بحيث فيما خلا

---

(٣٤) أوجست كونت : « دروس فى الفلسفة الوضعية » ، الدرس الأول .

القوانين — يعني العلاقات الثابتة بين الظواهر — « بحث بعيد المنال ولا معنى له » ، وينتهي بوضع قاعدة يقرر فيها أن « كل قضية لا يمكن ردها إلى مجرد الإدلاء بواقعة من الوقائع هي قضية ليس لها معنى ولا محصل مفهوم »[٣٥] وإذن فموضوع الميتافيزيقا في نظر « أوجست كونت » هو البحث عما لا يمكن معرفته ، أو كما يقول « ليتريه » — أكبر تلامذة كونت — هو محيط يرتطم بشاطئنا ولا نملك له مركبا ولا شراعا »[٣٦] .

الميتافيزيقا عند « برجسون » :

لهنري برجسون مقال عنوانه « المدخل إلى الميتافيزيقا » نشره في عصر كان فيه مذهب كانط النقدي والمذهب القطعي عند أتباع كانط مسلمين على العموم باعتبارهما نقطة بداية للبحث الفلسفي إن لم يكونا مسلّمين باعتبارهما نتيجة لذلك البحث .

وقد استهل « برجسون » مقاله هذا بقوله :

« إذا قارنا التعريفات المختلفة للميتافيزيقا بعضها ببعض والمفاهيم المختلفة للمطلق بعضها ببعض أيضاً ، تبينا أن الفلاسفة، على الرغم

(٣٥) نفس المصدر ، الدرس الثامن والخمسون ؛ نفس المؤلف : « مقال عن الروح الوضعية » فقرة ١٢ .

(٣٦) ليتريه : « تقديم تلميذ للطبعة الثانية من كتاب « الدروس » .

من ظاهر اختلافهم ، متفقون على التفرقة بين طريقين للمعرفة مختلفين جداً : الأول عبارة عن الإحاطة بالمطلوب ، والثانى عبارة عن النفاذ إلى صميمه . والأول يختلف باختلاف وجهات نظرنا ، وباختلاف ما نعبر به من الرموز ؛ والثانى لا يدرك من أى وجهة ولا يعتمد على أى رمز . والمعرفة الأولى يقال عنها إنها تقف عند « النسبي » والثانية يقال عنها ، حيث تكون ممكنة ، إنها تصل إلى « المطلق » . . . » [٣٧].

إذن فبرجسون يرى أن هنالك طريقتين مختلفتين لمعرفة شيء من الأشياء : الطريقة الأولى بالدوران حول ذلك الشيء ، والثانية بالدخول فيه وتقمص شخصيته ، إن صح هذا القول .

والطريقة الأولى هى الطريقة التى جرى عليها العلم . والثانية هى طريقــــة الميتافيزيقا . وكلتـا الطريقتين عنـد برجسون سائغة مشروعة . والمعرفة التى يمدنا العلم بها عن الأشياء تتوقف على وجهة النظر أو « الموقف» الذى يتخذه الإنسان ، وعلى الرموز التى يعبر بها : فهى معرفة «نسبية» ؛ وأما المعرفة الميتافيزيقية فتسعى إلى التخلص من كل رمز ومجاوزة كل وجهة نظر خاصة ، وتسعى إلى تخطى تصوراتنا نفسها للوصول بوجه ما إلى « المطلق » .

(٣٧) برجسون : « الفكر والمتحرك »، باريس سنة ١٩٤٣» ص ٢٠١

والميتافيزيقا تريد أن تسلمنا ، من الداخل ، الحقيقة التى يقدم العلم إلينا من الخارج ، وجوهها المتجزئة المتفرقة . والفرق بين العلم والميتافيزيقا كالفرق بين حركة مقدرة أو محسوبة ، وحركة قد تمت ، وكالفرق بين سلسلة من الصور الفوتوغرافية لمدنية أو لشخص ما ، وبين معرفة تلك المدنية ومعرفة دخيلة ذلك الشخص .

ويضرب « برجسون » مثلا شخصاً من أشخاص قصة تقص علىّ أخباره ونوادره : يستطيع القصصى أن يفيض فى بيان صفات البطل ، وأن يجعله يتكلم ويعمل وفق هواه ؛ كل ذلك لا يعدل الشعور البسيط اللامتجزىء الذى يخالجنى حين أتقمص الشخص نفسه لحظة واحدة : حينئذ تبدو لى الأفعال والأقوال والحركات وكأنها تنساب على سجيتها من نبع متدفق ، ولن تكون هذه أعراضاً تنضاف إلى الفكرة التى تكون عندى عن شخص القصة ، فتزيد تلك الفكرة دوماً ، دون أن تصل قط إلى إتمامها. بل إن شخص القصة يكون قد أعطى لى دفعة واحدة فى اكتماله، والأحداث الكثيرة التى تكشف عنه ، بدلاً من أن تنضاف إلى الفكرة فتكسبها خصوبة ، تبدو لى بالعكس وكأنها انفصلت عنها دون أن تستنفد ماهيتها أو تسلبها تلك الخصوبة ، وكل ما يقص علىّ من شئون الشخص يعطينى وجهات

نظر عنه ، وجميع الصفات التي تصفه لى والتي لا تستطيع أن تجعلنى أعرفه إلا بمقارنات وأشخاص وأشياء أعرفها من قبل — كلها علامات يعبر الإنسان بها عنه تعبيراً متفاوتاً فى الرمز . فالرموز ووجهات النظر تضعنى خارج الشخص ولا تعطينى عنه إلا ما هو مشترك بينه وبين أشخاص آخرين دون أن يختص به وحده . ولكن ما هو خاص به ، وما هو عبارة عن ماهيته ، لا يمكن أن يدرك من الخارج ، لأنه باطن بالتعريف ، ولا يمكن أن يعبر عنه برموز ، لأنه لا مشابهة بينه وبين شىء آخر . فالوصف والتاريخ والتحليل تتركنى هنا فى نطاق «النسبى» ، أما تقمص الشخص نفسه فهو الذى يعطينى « المطلق » (٣٨) .

فالعلم الوضعى عند برجسون وظيفته العادية أن يحلل : وإذن فعمله ينصب قبل كل شىء على الرموز ، ويقف عند الصور المنظورة ، فيوازن الصور بعضها ببعض ، ويرد المعقد منها إلى البسيط ، ويسير من الأجزاء إلى الكل ، ومن العناصر المتفرقة إلى الحقيقة الواحدة . أما الميتافيزيقا فتسعى بالعكس إلى النفاذ إلى ماهية الأشياء : فتبدأ من الكل ، ومن الحقيقة البسيطة المدركة بالحدس لا بالذهن ، كى تحيط بالعناصر المجردة التى توضح طبيعتها

(٣٨) برجسون : « الفكر والمتحرك » ص ٢٠٣ — ٢٠٤

ولكن لا تفسرها ، والتي تتلقى من حدس الكل معناها الصحيح
ويقول برجسون : « لو كان هنالك وسيلة لامتلاك حقيقة ما
بالإطلاق ، بدلا من معرفتها نسبياً ، وللحلول فيها بدلا من اتخاذ
نواحي نظر متعددة عنها ، وأخيراً للاستيلاء عليها ، بمعزل عن كل
تعبير أو ترجمة أو تمثيل رمزى ، لكانت الميتافيزيقا هى ذلك نفسه.
فالميتافيزيقا إذن هى العلم الذى يريد أن يستغنى عن الرموز » (٣٩)
ذلك أنها تطلب المطلق والحقيقة فى كمالها والشىء من الداخل ومن
جهة ما هو فيه ذاتى جوهرى . ولا يستطاع بلوغ ذلك إلا بالحدس
« وهو ذلك التعاطف الذى ننتقل به إلى داخل شىء لنلتقى بما هو
فيه فريد ، ومن ثم ما لا يستطاع التعبير عنه » (٤٠) .

والميتافيزيقا ، إذا أريد لها أن تتنزه عن شقشقة الألفاظ
والأفكار ، لا مناص لها ، فى نظر برجسون ، من أن تسمو فوق
التصورات لكى تصل إلى «الحدس» ، لترى الأشياء فى حركتها وتجددها
وحياتها النابضة ، وترى الوجدان تقدماً مستمراً ، ولحناً متصلاً ،
وتياراً لا ينقطع ، وتعاقباً ليس فيه تكرار وكل لحظة فيه فريدة .

و «الحدس» البرجسونى الذى يقتضى مراناً طويلاً ، يربط بين

(٣٩) برجسون : « الفكر والمتحرك » ص ٢٠٦
(٤٠) المصدر السابق ، ص ٢٠٥

العقل والتجربة . فهو أولى أن يكون فوق العقل من أن يكون مناوئاً للعقل : إنه يعتمد دواماً على العلم ، وكل ما فى الأمر أنه يحاول ، مع استعمال نفس الأدلة التجريبية ، أن يمضى فى الطريق فيما وراء المواضع التى يقف العلم عندها [٤١] .

أراد «برجسون» بالحدس الفلسفى ، أى بذلك المجهود الروحى الذى يبذله الفيلسوف للتعاطف مع الأشخاص والأشياء ، أن يصل إلى الحقائق العميقة للوجود ، وإلى المطامح التلقائية للفرد ، وإلى ما سماه «وليم جيمس» سر الحياة . وهذا التعاطف ضرورى لبلوغ الحقيقة : أليس السبيل الوحيد إلى فهم الأشخاص وتصويرهم هو أن نعطيهم شيئاً من أنفسنا : أى أن نحبهم ؟

* * *

إن أكبر فضل لبرجسون على الفلسفة هو أنه استطاع فى عصر العلم الوضعى و «الوضعية المنطقية» أن يعيد إلى الميتافيزيقا منزلتها ، وأن يرد إليها اعتبارها . وبهذا استطاع أن يعيد إلى عصره ما كان ينقصه : الروح والحب .

---

(٤١) انظر : « الدراسات البرجسونية » م ١ سنة ١٩٤٨ ص ١٧٨

أقسام الميتافيزيقا :

تقسم الميتافيزيقا عادة إلى قسمين : الأول « الأنطولوجيا » . وهي النظر في الموجود بما هو موجود . وتتفرع « الأنطولوجيا» بدورها فروعا ثلاثة : «الكسمولوجية العقلية»، وهي النظر في العالم الخارجي ، و « البسيكولوجيا العقلية » ، وهي النظر في النفس ، و « التيولوجيا العقلية » ، وهي النظر في الله[٤٢] . والقسم الثاني هو « الإبستمولوجيا » ، وهو النظر في المعرفة البشرية وفي قيمتها وحدودها ؛ والإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة تشمل النقد .

ولم يزعم الميتافيزيقيون أن في الإمكان حل المشكلة الميتافيزيقية العامة جملة ، وإنما جروا على مقتضى القاعدة الديكارتية في تقسيم المشكلات ، ورأوا أن الميتافيزيقا تشتمل بالضرورة على عدة مسائل قد تميز بعضها عن بعض ؛ أما وحدة المذهب فباقية ، على الرغم من تعددها ، وذلك بشرط أن يتولى النظر في المسائل المنوعة فكر واحد ، وأن تصطنع في الحلول المختلفة مبادىء واحدة .

---

(٤٢) يطلق وصف « العقلية » على الكسمولوجيا والبسيكولوجيا للتفرقة بينها وبين الكسمولوجيا والبسيكولوجيا التجريبيتين ، ويطلق على التيولوجيا للتفرقة بينها وبين الوحي السماوي .

وإذا صح هذا ، فهناك تقسيم تفرضه طبيعة الأشياء نفسها ، وعلى ذلك اشتملت الميتافيزيقا على ثلاث مشكلات كبرى : مشكلة النفس ، ومشكلة الطبيعة، ومشكلة الله ؛ وهذه المشكلات تشمل مجموع مايمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة البشرية خارج العلم ؛ ولكن خارج هذه المشكلات الثلاث مشكلة رابعة تدخل دراستها أيضاً فى مجال الميتافيزيقا ، وتلك هى مشكلة المعرفة البشرية نفسها.

الرد على الوضعيين :

إن رأى الوضعيين فى الميتافيزيقا رأى لايمكن أن يقبل فضلاً عن أنه لايثبت على النقد والتمحيص :

لانريد أن نتكلم هنا عن الاعتراضات الكثيرة التفصيلية التى وجهت إلى « قانون الأطوار الثلاثة » على نحو مابسطه رئيس المدرسة الوضعية « أوجست كونت » . ولعل أهم من هذا أن ننبه إلى أن « أوجست كونت » قد نظر إلى الميتافيزيقا نظرة ضيقة أشد الضيق ، فكان مثال الفكر الميتافيزيقى عنده هو الطلاسم المدرسية والمجردات المشخصة والتفسيرات اللفظية ، على نحو مانجد عند أطباء « موليير »، فى حين أن الأكثرين من كبار الميتافيزيقيين أنفسهم قد جعلوا من مهمة الميتافيزيقا مكافحة هذا النوع من النظر:

فميتافيزيقا « ديكارت » مثلاً ، فيها رد على تعاليم « المدرسيين » . وقد أنكر الفيلسوف جميع « صورهم الجوهرية وصفاتهم الخفية » كما أنكر بوجه عام « الكليات المدرسية » وفرق بكل عناية بين « الماهيات » و « الطبائع الصحيحة الثابتة » التى ندركها مباشرة بالحدس[٤٣] .

أما « مالبرانش » فقد نقد « الألفاظ العامة المنطقية التى يتيسر بها تفسير جميع الأشياء دون أن يكون للإنسان أى علم بها »[٤٤].

وأما « اسبينوزا » فقد رفض مايسمى الألفاظ « العالية » كالوجود والشيء . كما رفض « الكليات » ، كالإنسان والحصان ، ووصفها بأنها « معان غامضة إلى أقصى درجة »[٤٥] .

و « بركلى » هو أيضاً قد رأى أن المجردات هى أصل البلاء « وهذه الأفكار المجردة ليست إلا أوهاماً وقر فى عقول الفلاسفة أنها حقائق مع أنها مصدر الظلام الذى يحيط بالمعرفة ، ومن

---

(٤٣) ديكارت: « الردود على الاعتراضات الخامسة » ، طبعة آدام وتانرى ٧ ص ٣٨٠ ،

(٤٤) مالبرانش : « طلب الحقيقة » ، القسم الثانى ، الكتاب الثالث ، الفصل الثانى .

(٤٥) اسبينوزا : « الأخلاق » ، الكتاب الثانى ، القضية ٤٠ نتيجة ١

الواجب أن نبعدها عن طريقنا لنرى نور الحقيقة »[٤٦] .

والميتافيزيقا العصرية تذهب يقيناً مذهباً مخالفاً للتصورات والمجردات : فهذا « دونان » يرى أن مقصد الميتافزيقا هو « أن تفهم حقائق الأشياء وما فيها من ثبوت »[٤٧] بخلاف العلم الذى تحتم عليه أن يكون مجرداً ، إذا أنه هو معرفة القوانين والعلاقات بين الوقائع . وهذا « برجسون » يصرح كما رأينا أن الميتافيزيقا يجب أن تسمو فوق التصورات لكى تبلغ الحدس ، وإلا أضحت ضرباً من لهو الأفكار .

* * *

على أن المذهب الوضعى أراد أن يتفادى مشكلة كبرى : فحكمة على الميتافيزيقا قائم على دليل من أدلة الواقع فيما يزعمون ، وهو قانون الأطوار الثلاثة ؛ مع أن هذا الدليل ينقضه الواقع نفسه : لأن البحث الميتافيزيقى أبعدما يكون عن الزوال أو الفتور فى عصرنا الحاضر ، ومن التعسف أن نرى فيه كما رأى « أوجست كونت » بقية من بقايا العهد الغابر .

ومن جهة أخرى نلاحظ أن رئيس المدرسة الوضعية يستعمل لفظ « الوضعى » فى معنى ضيق ولا يخلو من التباس: إذ هو يرى

(٤٦) بركلى : « رسالة فى مبادىء المعرفة البشرية » المقدمة .

(٤٧) دونان : « مبحث فى الفلسفة العامة » الطبعة الخامسة ، ص ٤٣٥ .

أن الشيء الوضعي هو الشيء « المؤكد » الذي يمكن أن يقاس ، وأنه هو الشيء « النسبي » ، وأخيراً هو الشيء « النافع » . ولكنا نرى أن مفهوم الوضعي ليس كذلك ، فالوضعي هو الحقيقي مأخوذاً بكل ماله من مفهوم وما صدق .

والخلاصة أن الوضعيين قد خلطوا بين الميتافيزيقا وبين صورة من الصور «القطعية » (الدجماطيقية) التي ظهرت عليها الميتافيزيقا في عصورها المتأخرة ، تلك الميتافيزيقا التي تطاولت إلى مجال العلم ، دون أن تملك عدته ، وهاجمته في عقر داره. فحكم أوجست كونت لا يمس إلا تلك الصورة من صور الميتافيزيقا التي هاجمها من قبله « كانط » ، ولا ينال بحال من الأحوال الميتافيزيقا الحقة ، الميتافيزيقا النقدية ولا ميتافيزيقا الأخلاق ، وإذا كان من الظلم أن نحكم على العلم حكماً قاسياً من أجل إسراف بعض العلماء الذين يصح لومهم لتطاولهم على مجال الميتافيزيقا ، فمن الظلم أيضا اتهام الميتافيزيقا الصحيحة بما هي منه براء .

على أننا نستطيع أن نتصور الميتافيزيقا والعلم متحابين متآلفين دون أن يكون بينهما تناف أو عداء ، على شرط أن نرسم لكل منهما حدوده ومجاله ومداه ، وأن نعرف كيف « نعطى لقيصر ما لقيصر وما لله لله » .

خاتمة :

العلوم كلها لا تسلمنا إلا أشياء نسبية . ومع ذلك فنى أعماق نفوسنا فكرة أو مطلب قاهر يريد نظاماً معقولا حقيقياً مطلقاً . فالرياضى يفترض مبدأ مسلماً به هو الا متناهى ، والعالم الفيزيقى يفترض النظام ، والعالم البيولوجى يفترض الغائية ، وعالم النفس يفترض الحرية : كلهم يفترضون تلك المبادىء حقائق موجودة باقية . فما قيمة تلك المطالب وتلك الأفكار ؟ أهى حاصلة قائمة فى الواقع ؟ أفلا نستطيع أن نتصور وأن نحقق تجربة إن لم تكن هى تجربة المطلق ، فهى على الأقل تجربة آثاره ؟ إن على الميتافيزيقا أن تجيب عن هذه الأسئلة ، إذا أرادت أن تضطلع بالمهمة التى ناطتها بها أرسطو حين عرف للفلسفة الأولى بأنها دراسة الطبيعة ، ودراسة أصل الأشياء وغايتها ، ودراسة الحقائق الأولى والمبادىء الأولى . وبالإجمال العلم بالموجود بما هو موجود، وعلى وجه أدق العلم بالموجود الذى هو بذاته ولذاته : النفس .

وبهذا تجىء الميتافيزيقا مكملة للعلم : إنها لا تسيطر عليه ولا تتحكم فيه ، لأنه فى مستوى غير مستواها ، ولكنها تستعمله وتمد رحابه ، إذ تلبى النداء الذى يأتيها من العلوم نفسها . ولقد رأينا العلم ، فى النزاع الدائم بين ماهو معروف لنا وما يجب علينا أن

نعرفه ، حريصاً على الامتناع عن كل مغامرة ، بل عن كل نظرة فيما وراء ما يمكن أن يعرف . مع أن هذا « الما وراء » ليس قارة ستكشف ، وليس كمية ستنفد ، إنما هو « لامتناه » حاضر فى كل خطواته . وإذن فالعلم نفسه ؟ بمهمة الاكتشاف الذى لا يتم أبداً ، يمهد للحدس الميتافيزيقى ويستدعيه إلى روح « الإنسان » القائم دواماً فى ذهن « العالم » : والواقع أن العلماء المبدعين كانوا جميعاً ميتافيزيقيين . ولقد صدق كورنو : «حك جلد العالم تظهر حساسية الفيلسوف »(٤٨) .

وإذا فهم الأمر على هذا النحو كانت الميتافيزيقا سائغة مشروعة لمنهجها ولموضوعها . وطبيعى أن يكون المنهج هنا هو المنهج الفلسفى المألوف ، منهج البحث عن المعقولية ، والإيغال فى الحياة الداخلية ، والابتهال من منابع الروحانية .

ومنهج الميتافيزيقا يعرف بموضوعها : فإن العلاقات ، التى هى موضوع العلم ، يتوصل إليها بطريق النظر وبالتحليل والتأليف . أما مبادىء الأشياء ، أما ما وراء الفكر الرمزى ، أعنى ما هو بسيط ومطلق ، وهو موضوع الميتافيزيقا ، فلا يستطاع الوصول إليه إلا فى حدس من حدوس النفس ، أى بنحو من أنحاء المعرفة

---

(٤٨) كورنو : « المذاهب المادية والحيوية والعقلية » ص ٢٦٦ .

للباشرة البسيطة . ولما كان التحليل الذى يصطنعه العلم يجرى على المعطيات المشتركة للشاهدة الحسية ، فهو يحلل الأشياء إلى عناصر معروفة ، مجردة عامة ، تعرض من الأشياء ماديتها ومظهرها المكانى. أما الحدس الذى هو منهج الميتافيزيقا ، فهو مجهود لمعرفة الشىء نفسه من الداخل ، بنوع من التعاطف العقلى : كما يقول برجسون ، ذلك التعاطف الذى وظيفته الأولى « رؤية الروح بالروح » ، ومجاوزة نسبية المعرفة النظرية للوصول إلى المطلق ، والنفاذ فيما وراء الآلية الظاهرة التى يرينا العالم إياها ، لكى نصيب ، فى آن واحد ، الدفعةَ الأولى التى تنبثق منها بلا انقطاع كل حقيقة ، والتدفق الخالق المبدع الكامن فى الوجود .

* * *

تلك هى الميتافيزيقا وذلك وجه الحاجة إليها ؛ ففى كل تجربة فعلية ميتافيزيقا وإن تكن غير واعية . وأحر بنا إذا جحدها الجاحدون أن نذكر كلمة المعلم الأول : « إذا لزم التفلسف فلنتفلسف ، وإذا لم يلزم التفلسف فلنتفلسف أيضاً كى نثبت عدم لزوم التفلسف ؛ إن إنكار الميتافيزيقا نوع من الاشتغال بها ؛ وإذن فلا استغناء عنها : فالإنسان كما قيل « حيوان ميتافيزيقى » ، إنه كما يقول ميرسون : « يمارس الميتافيزيقا كما يمارس التنفس » .

الشك الميتافيزيقى

مقدمة ـ أنواع الشك ـ الثقة بالحواس ـ
العالم الخارجى ـ إشكالات ـ الشك المشروع

يعلم الناس أن أحرار الفكر وأهل الإلحاد المنكرين لوجود الله كانوا دائماً موضع سخط اللاهوتيين ورجال الدين . وهذا أمر طبيعى ، ولكن قد لا يخلو من العجب أن المتتبع لتاريخ الفكر الإنسانى ولتاريخ الفلسفة على الخصوص ، يلاحظ أن الشكاك واللاأدرين ، سواء منهم من يرتابون فى إمكان الوصول إلى الحقيقة ويشكون فى قدرة الإنسان على المعرفة ، أو من لا يجزمون فى أقاويلهم ويتوقفون فى الحكم على الأشياء ويؤثرون أن يجيبوا السائلين بقولهم : لا ندرى — أولئك وهؤلاء كانوا غالباً موضع نقد الفلاسفة والميتافيزيقيين . فلم كان هذا ؟ .

لسبب بسيط جداً فيما نرى ، وهو أن المتشككين واللاأدريين هم فى نظر الفلاسفة شبيهون بالكفرة الملحدين فى نظر رجال الدين : لأنهم حين ينكرون ملكات النفس ، ويجحدون قدرة الحواس ، ولا يعترفون بحقيقة العقل إنما ينكرون وجود الإنسان فى أخص ما يميزه وهو النفس الناطقة أى المفكرة .

وإذن فما الشك ؟ وما أنواعه ؟

هنالك نوع من الشك هو من لواحق التأمل والنظر ، يعرفه الباحثون حين يتبينون أن ملكاتهم العقلية خداعة لا يحسن الاطمئنان إليها أو أنهم عاجزون عن الوصول إلى حل شاف مقنع فى جميع تلك الموضوعات الغريبة التى يستعملون فيها تلك الملكات : فمن الفلاسفة من وضع حواسنا موضع الشك ، ومنهم من ارتاب فى العقل نفسه ؛ بل منهم من ذهب إلى الشك فى أصول الدين ، وفى المبادىء والقواعد التى نسير عليها فى الحياة اليومية .

ولا حاجة بنا إلى الخوض فى الاستدلالات المشهورة التى عمد إليها الشكاك منذ زمان طويل ليهدموا شهادة الحواس . وحسبنا أن نشير إلى النتائج التى استخلصوها من خداع حواسنا فى مواطن كثيرة : كالعصى التى تبدو فى الماء كأنها مكسورة ، وكالمظاهر المختلفة التى تبدو الأشياء عليها تبعا لاختلاف أبعادها عنا ، وكالصورتين اللتين نراهما لشىء واحد عند الضغط على إحدى العينين ، ومظاهر أخرى كثيرة من هذا القبيل .

وهذه الاستدلالات الارتيابية تبين فى الحقيقة أنه لا ينبغى لنا أن نثق بالحواس وحدها ثقة عمياء ، بل ينبغى تصحيح شهادتها بالعقل ، وبما نعرف من طبيعة المكان وبُعد الشىء المنظور وحال عضو الحس ، لكى نجعل منها فى حدود مجالها معايير الخطأ والصواب .

إن الناس يميلون بالفطرة إلى الثقة بحواسهم . وبديهى أننا نفترض وجود العالم الخارجى بدون أى استدلال عقلى ، بل قبل استعمال العقل: ومعنى هذا أننا جميعاً نفترض أن هذا العالم موجود ، وأنه لا يعتمد على إدراكنا الحسى ، بل يكون موجوداً حتى لو انقرضنا وانقرض كل مخلوق يحس . ويبدو أن المخلوقات الحيوانية هى أيضاً تعيش على تسليم كهذا بالغريزة، فتسليمها بوجود الأشياء الخارجية ملازم لها فى هواجسها وغاياتها وأفعالها .

وبديهى أيضاً أن الناس حين يتبعون تلك الفطرة الطبيعية والغريزة القوية إنما يفترضون أن الصور التى تقدمها الحواس لأذهاننا هى الأشياء الخارجية نفسها ، ولا يدور بخلدهم أبداً أن تلك الصور ليست إلا تمثلات ذهنية : هذه المائدة التى نرى لونها ونحس صلابتها يظن الناس أنهـــا موجودة بصرف النظر عن إدراكنا إياها ، ويظنون أنها شىء خارج عن أذهاننا التى تدركها ، وأن حضورنا لا يعطيها الوجود ، كما أن غيابنا لا يورثها الفناء : لأن وجودها مستقل وبمعزل عن الموجودات المتعقلة التى تدركها أو تتأملها .

* * *

ولكن هذا الاعتقاد الشائع المركوز فى طبيعتنا سرعان ما تقوضه الفلسفة : فهى تعلمنا أن الماثل أمام الأذهان لا يمكن أن يكون شيئاً

آخر غير صورة ذهنية أو إدراك عقلي ، وأن الحواس إنما هي وسائط أو وسائل لنقل تلك الصور ، ولا قدرة لها على إحداث أي اتصال مباشر بين الذهن والأشياء . ألسنا نرى الشجرة تتصاغر وتتضاءل كلما ابتعدنا عنها ؟ ولكن الشجرة الحقيقية الموجودة بمعزل عن رؤيتنا لا يعتريها أي تغيير ; وإذن فلم يكن لدينا من الشجرة سوى صورتها أمام أذهاننا : تلك مطالب العقل الواضحة . وليس من يفكر إلا ويتبين أن الوجود الذي نخطره بأذهاننا حين نقول : « هذا البيت » و «هذه الشجرة » إنما هو « تمثلات » وإدراكات ذهنية أو صور شاردة لوجودات أخرى تبقى مستقلة عنها بأعيانها .

وإذن فنحن مضطرون ، حين نحتكم إلى العقل ، أن نخالف فطرتنا وغريزتنا الأصلية ، أوأن نبتعد عنها ونأخذ بمذهب جديد عن شهادة الحواس . ولكن الفلسفة تجد نفسها ها هنا في حيرة شديدة إذا أرادت أن تبرر هذا المذهب الجدبد ، وأن تتفادى اعتراضات الشكاك : فهي لا تستطيع منذ الآن أن تحتج بعصمة الفطرة الإنسانية ، لأن هذه الفطرة قد ساقتنا إلى مذهب مخالف معترف بأنه غير معصوم بل مخطىء مغلوط .

فالإشكال قائم ، وخلاصته أن من العسير أن نثبت أن

الإدراكات الذهنية أو الوجود الذهنى ناشىء بالضرورة من الأشياء الخارجية أو وجود عينى يخالفه كل المخالفة ، ولكنه يشبهه فى الوقت نفسه بقدر الإمكان ، وأن ذلك الوجود الذهنى لم يجىء من قوة الذهن نفسه ، ولا من وحى ذهن آخر خفى مجهول ، ولا من علة أخرى غير معروفة لنا . إن من المسلم به بل من المشاهد أن كثيراً من هذه الإدراكات الذهنية لا تأتى من شىء خارجى ، كما يحدث فى الأحلام ، وفى الجنون وفى أمراض أخرى. ولا شىء هو أصعب من تفسير تأثير الجسم على الذهن تفسيراً يبيّن كيف تنتقل صورة من الجسم إلى جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة أخرى تخالفه بل تضاده كل التضاد .

فهل نستطيع حل هذا الإشكال بالرجوع إلى التجربة ؟ الواقع أن التجربة هنا صامتة لا تبين. وليس أمام الذهن شىء غير الإدراكات العقلية ، ولا سبيل له إلى الحصول على تجربة أياً كانت عن ارتباط تلك الإدراكات بالأشياء الخارجية . فهل نلجأ إلى صدق الموجود الأعلى ، أو الله ، لضمان صدق حواسنا ؟ ذلك أشبه بدور لم يكن فى الحسبان: فلو كان لصدق الله دخل فى هذا الأمر لكانت حواسنا معصومة كل العصمة ، مادام يستحيل على الله أن يخدعنا أبدا. يضاف إلى هذا أننا ما دمنا قد شككنا فى العالم الخارجى ، فمن العسير أن نجد

الدليل على وجود ذلك الموجود الأعلى ، ومن العسير إثبات أى صفة من صفاته .

وإذن فهذا أمر يتجلى فيه دائماً انتصار الشكاك من الطراز الفلسفى العميق ، ويسهل عليهم بصدده أن يتشككوا فى جميع موضوعات النظر الإنسانى والمعرفة الإنسانية . يستطيعون أن يقولوا لنا : إن كنتم تتبعون فطرة الطبيعة الإنسانية فى تصديقكم للحواس ، فهذه الفطرة تؤدى بكم إلى الاعتقاد بأن الإدراك هو الشىء الخارجى نفسه وأن ما بالأذهان هو ما بالأعيان .

وإن كنتم لا تتبعونها وتقولون بأن الإدراكات إنما هى صور لأشياء خارجية، فأنتم تبتعدون عن فطراتكم ومشاعركم الظاهرة، ومع ذلك لا تستطيعون أن ترضوا عقلكم الذى لا يجد حجة مقنعة مستخلصة من التجربة لإثبات أن الإدراكات الذهنية متصلة بالأشياء الخارجية .

* * *

وهنالك موضوع آخر للشك الميتافيزيقى : من المسلم به لدى الفلاسفة المحدثين أن جميع الصفات والكيفيات الحسية للأشياء مثل اليبوسة والمرونة والسخونة والبرودة والبياض والسواد وما إليها ، إنما هى « صفات ثانية » بمعنى أنها ليست موجودة فى الأشياء ذاتها ، بل هى مدركات ذهنية وليس لها نموذج أو مثال خارجى ؛

إذا كان الفلاسفة يقبلون ذلك بالقياس إلى « الصفات الثانية » فيجب قبوله أيضاً بالقياس إلى « الصفات الأولى » كالامتداد والصلابة ، وإذا كانت جميعُ الصفات المدركة بالحواس فى الذهن لا فى الأشياء ، فإن هذا القول يصدق أيضاً على فكرة الامتداد التى تعتمد كل الاعتماد على الأفكار الحسية أو الصفات الثانية ا. ولا مفر لنا من هذه النتيجة . ولا عبرة بالقول بأن تمثلات الصفات الأولى مستفادة بالتجريد — وهو عبارة عن انتزاع المشخصات الحسية — فإن هذا القول لامعنى له فى نظر الكثيرين : إذ أن الامتداد إذا لم يكن ملموساً ولا مبصراً لم يمكن إدراكه كما قال « بركلى » .

وإذن فالاعتراض الأول على شهادة الحواس، أو على الاعتقاد بوجود العالم الخارجى هو عبارة عن أن ذلك الاعتقاد إذا أقمناه على الفطرة خالف العقل ، وإذا أرجعناه إلى العقل خالف الفطرة ، دون أن يفضى إلى ضمان عقلى يقنع الباحث المنصف .

والاعتراض الثانى يذهب إلى أبعد من ذلك ، ويمثل ذلك الرأى مخالفاً لما يقضى به العقل ، متى اعتبرنا من مبادىء العقل أن جميع الصفات الحسية فى الذهن لا فى الأشياء . إننا إذا جردنا المـــادة من جميع صفاتها المدركة بالعقل — أى إذا جردناها من الصفات الأولى والثانية — فكأننا أفنيناها

ولم تترك من علة لمدركاتنا إلا شيئاً مجهولاً لا سبيل إلى تفسيره .

* * *

قد يبدو إسرافاً من الشكاك أن يحاولوا هدم العقل بالدليل العقلى . ومع هذا فيمكن أن يقـــال إن غاية قصدهم فى بحوثهم ومناقشاتهم أن يوردوا الاعتراضات على استدلالاتنا العقلية وأحكامنا الأخلاقية وتجاربنا الواقعية .

والاعتراض الأكبر على جميع الاستدلالات العقلية المجردة مستخلص من فكرة المكان والزمان : فقد قال أصحاب الهندسة وأصحاب الميتافيزيقا بنظرية فى انقسام الامتداد انقساماً لامتناهياً ، فذهبوا إلى وجود كمٍّ حقيقى هو أصغر صغراً لامتناهياً من أى كم متناه وحاوٍ لكميات أصغر منه صغراً لامتناهياً ، وهكذا إلى غير نهاية . وعلى الرغم من أن هذه النظرية تصدم بغرابتها أوضح مبادىء العقل البشرى ، فقد توصلوا إليها بسلسلة من الاستدلالات الواضحة ، بحيث يستحيل التسليم بمقدماتها دون التسليم بنتائجها .

ولعل أشد ماتبدو غرابة هذه النظريات فى مسألة الزمان : فقد قالوا إن هناك عدداً لامتناهياً من أجزاء الزمان الحقيقية تنقضى بالتتابع ويفنى بعضها فى أثر بعضها الآخر . وفى هذا تناقض

جلي صارخ، يحير العقل ؛ ويحمله على قلة الثقة بنفسه وعلى الحذر من كل تقرير واستدلال .

أما اعتراضات الشكاك على شهادة الأخلاق وعلى الاستدلالات المتعلقة بالتجربة ، فبعضها عامي ، وبعضها فلسفي : فالاعتراضات العامية مستخلصة من ضعف الذهن الإنساني بفطرته ، ومن تناقض الآراء في العصــور المختلفة وعند الأمم المختلفة ، ومن تباين أحكامنا في أحوال المرض والصحة ، والشباب والشيخوخة ، والسراء والضراء ، ومن اختلاف الآراء والعواطف والأهواء باختلاف الأشخاص والثقافات .

وظاهر أن هذه الاعتراضات ضعيفة متهافتة : فإن أكبر ما يقوض مذهب الشكاك هو العمل ومشاغل الحياة الجارية . وقد تزدهر مبادىء الشكاك في الكتب وتذيع في الجامعات ، ولكنها ما تكاد تخرج من الظل ، وتواجه الوقائع التي تهز أهواءنا وعواطفنا ، وتصدم المبادىء المركوزة في غرائزنا وفطراتنا ، حتى تتضاءل وتتهافت كما يتهافت الفراش على النار ، وتترك أشد المتشككين عناداً وقد أمسى كغيره من عباد الله المصدقين .

فخير للمتشككين أن لا يغادروا ديارهم الخاصة وأن لا يخرجوا من مجالهم الفلسفي ، فهم خليقون حينئذ أن ينتصروا على خصومهم : فلو أنهم صرحوا مثلاً بأن ما يدعونا إلى الاعتقاد

بواقعة من الوقائع تجاوز شهادة الحواس وشهادة الذاكرة هو مستفاد من علاقة العلة بالمعلول ، وأنه ليس لدينا فكرة أخرى عن هذه العلاقة غير علاقة شيئين ارتبط أحدهما بالآخر مرات كثيرة ، وأنه ليس لدينا دليل مقنع على أن الأشياء التى وجدناها بالتجربة مرتبطة مرات كثيرة ستكون مرتبطة أيضاً على ذلك النحو فى حالات أخرى ، وأن ما يحملنا على ذلك الاستنتاج ليس شيئاً آخر غير «العادة» أو غريزة ما فى طبيعتنا قد تكون كغيرها من الغرائز خداعة — لو أن المتشككين صرحوا بأمثال هذه الأقوال كما فعل الفيلسوف «هيوم» ، لاستطاعوا أن يشيروا إلى موضع الضعف الإنسانى ، وأن يقوضوا كل قول قاطع وكل يقين مطمئن.

. . .

ولكن ماذا يعود على المجتمع من أمثال هذه الشكوك ؟

إن المتشكك لا يستطيع أن يطمع فى أن يكون لفلسفته أثر دائم فى النفوس . وإذا كان لمذهب الشك أثر ما ، فلن يكون أثراً نافعاً للمجتمع . والواقع أن المتشكك مضطر إلى أن يعترف — لو أمكن أنه يعترف بشىء — أن كل حياة إنسانية تنقرض بالضرورة إذا سادت مبادئه الشكية واعتنقها الناس جميعاً ، وأن كل استدلال وكل عمل يقف تواً ، ويصير الناس إلى ما يشبه النوم الشامل ، ويلبثون على تلك الحال إلى أن تضطرهم ضرورات

الحياة إلى الحركة والعمل ، ولا جرم أن الحياة أقوى من المبادىء : فمهما يحاول المتشكك ، باستدلالاته العميقة ، أن يلقى فى روع الناس قدراً من الحيرة والبلبلة والاضطراب ، فإن أتفه حوادث الحياة تقضى على هواجسه وشكوكه ، وتتركه شبيهاً بغيره ممن لم يشتغلوا ببحث فلسفى قط . فما أعجب حال الإنسان ، يضطر إلى العمل والتفكير والاعتقاد ، دون أن يكون لديه يقين يدفع به كل اعتراض !

* * *

على أن هنالك نوعاً من الشك المشروع ، هو سابق على كل بحث وكل فلسفة ، وهو قريب من الشك الذى دعا إليه إمام الفلسفة الحديثة ، ليكون درعاً يحمينا من الوقوع فى الزلل ، ويصون أحكامنا من التعجل والتهور . لقد نصحنا ديكارت بأن نمارس شكاً شاملاً ، لا يقتصر على آرائنا ومبادئنا العتيقة بل يجاوزها إلى ملكاتنا البشرية جميعا ، بمعنى أننا ينبغى أن نشك فى حواسنا وعقولنا حتى نستوثق منها ونصل إلى يقين عن صحتها . وقد تم لديكارت ذلك اليقين بسلسلة من الاستدلالات مستخلصة من مبدأ أول لا يمكن أن يكون مغالطاً ولا خداعا .

وقد اعتُرِض على الشك الديكارتى بأمرين : أنه لا يوجد مبدأ أول بهذه الصفة يملك امتيازاً على جميع المبادىء الواضحة

المتميزة . ثم إنه لو وجد ذلك المبدأ لما استطعنا أن نتقدم بعده خطوة واحدة ، ما لم نستعمل تلك الملكات البشرية نفسها ؛ مع أن المفروض أننا نشك فيها . وإذن فشك ديكارت ، لو كان بالإمكان أن يمارسه إنسان، خليق أن يصبح شكاً عضالاً يستعصى على الشفاء ، ويعجز أى استدلال عن أن يخرجنا منه إلى يقين .

ولكن يلزمنا أن نعترف مع ذلك بأن مثل هذا الشك ، حين يصطنعه الباحث بقصد واعتدال ، يمكن أن يفهم على معنى سائغ معقول ، ويكون حينئذ أشبه بتمهيد ضرورى لدراسة الفلسفة ، يكفل لأحكامنا قدراً من النزاهة والإنصاف والخلو من المحاباة : ويُبعد نفوسَنا عن نزوات الأهواء ووثبات الأغراض ، ويقى أذهاننا من عثرات الأحكام التى نطلقها على الأشياء قبل معرفتها والتثبت منها ، متأثرين غالبا بما ألفناه من عادات وأوضاع . فنصائح ديكارت هنا هى المنهج الأمثل الذى نستعين به على الوصول إلى الحقيقة ، أو إلى اليقين المطلوب فيما نبتغى من مقاصد . وقد يلخص منهج ديكارت فى كلمات وجيزة بسيطة. ولكن ما أخصبَها وأحفلَها معنى لو عُمِل بها كما ينبغى! إنها إذن تنقلب ثورة فكرية هادئة جارفة معا ؛ لنبدأ منذ الآن بأن لا نسلّم بأن شيئاً حق ما لم يتبين لنا بداهة أنه حق : ولنسر سير الواثق المتمهل المتأنى ، ولنراجع بين الحين والحين

فى حذر وعناية ما انتهينا إليه من نتائج . وقد يكون الطريق طويلاً والسير وئيداً ، ولكنه يفضى بنا إلى تقدم مأمون .

إن الشطر الأكبر من أفراد الإنسانية ميال فى آرائه إلى القطع والبت : إنه لا يرى الأمور إلا من جانب واحد ، وليس لديه ما يدعوه إلى مخالفة ما يرى ؛ وما دام التردد يحير عقله ، ويقلق راحته ويقض مضجعه ، ويعوقه عن العمل ، فهو إذن قليل الصبر عديم الأناة ، يندفع حيث يميل به هواه ، ولا يعرف التسامح مع مخالفيه . ولكن هذا الإنسان المتمسك بآرائه المتشبث بقراراته ، إذا تبين الآفات العجيبة التى تنتاب الذهن الإنسانى حتى فى أكمل حالاته ، ومهما يبلغ منه الحذر والحيطة فى تصميماته، — ألهم قلبه شعور الرحمة والتحفظ والتواضع : فخفف من غلوائه ، واعتداده بنفسه ، وزرايته على خصومه . وإذا وجد من العلماء من يميل بطبعه إلى الصلف والعناد والتحقير ، فإن نفحات من هذا التشكك المعتدل تنفعه : تعينه على كسر شرته ، وتلطيف سره وكبح جماحه ، وإرشاده إلى أن القليل مما امتاز به على أقرانه ليس شيئاً مذكوراً بجانب الحيرة والخلل الملازمين للطبيعة الإنسانية .

فهنالك إذن مرتبة من مراتب الشك يعقبها التواضع والإشفاق والحيطة ، وهى مرتبة لا ينزل عنها ذو الفكر المستقيم فى جميع أنحاء النظر والتصميم .

نظرة فى المشكلات الفلسفية الكبرى

العقل — مبدأ الكمال — الخير ـ القدر والعناية
الغائية والآلية ـ الحرية والحتمية

تمتاز الفلسفة اليونانية ، فيما بذلته من جهود قيمة لفهم العالم، بأنها جعلت الأشياء كلها مستندة إلى مبدأ المطلق ، مبدأ الكمال أو الإنسجام ، الذى يجعل للكون معنى ، ويدبر جميع الأشياء ، ويوجهها نحو غاية .

* * *

وأول ما تظهر هذه الفكرة فى الفلسفة الأولى ، فلسفة الطبيعيين . نعم إن الفلاسفة السابقين على سقراط كانوا معنيين قبل كل شىء بمعرفة المادة التى هى أصل الأشياء جميعاً . ولكنهم مع ذلك لم يغفلوا عن إدراك المهمة الخطيرة التى يؤديها العقل فى الكون : فهذا « هرقليطس » حين قال بأن النار جوهر كل شىء إنما تصورها فى الوقت نفسه عقلاً إلهياً يكفل للعالم المقياس والتوسط والميزان ، وإذا كان قد صح عند هذا الفيلسوف أن الأشياء تحملها ضرورة مستمرة وأنها تسير دون اختيار ، فإن الضرورة نفسها خاضعة لقاعدة من قواعد الانسجام ؛ وإن شئنا أن نرجع إلى ما قبل « هرقليطس » وجدنا أن « فيثاغورس » قد قال بأن الكون كله خاضع لقانون هو قانون العدد ؛ ثم

جاء « أنكساغوراس » فقال كلمته المشهور : « الأشياء كلها قد رتبها العقل » .

* * *

على أننا نعلم مبلغ الأثر الذى تركته هذه الكلمات الأخيرة فى نفس « سقراط » . دأب « سقراط » فى شبابه على البحث عن العلل الأولى : ولم تعجبه نظريات الطبيعيين الذين كانوا يميلون إلى تفسير الكون بالعناصر المادية ؛ فلما سمع أن العلة الصحيحة للأشياء هى العقل أحس أنه وجد ضالته ، واغتبط وتحمس لهذا القول ؛ وخلص منه إلى أن العقل قد دبّر الأشياء على أحسن ما يمكن أن يكون . ومن المحقق أن الفكرة الكبرى فى فلسفة « سقراط » هى فكرة العقل الإلهى ، لا من حيث أنه يتدخل فى أصل العالَم وبدئه فحسب ، بل ومن حيث أن فعله فى العالم مستمر ، وأنه لا ينقطع عن تدبير العالم وفقاً لقانون الملاءمة والكمال . وكأنى بسقراط قد وجد فى الإنسان صورة الله ، فقال العبارة المشهورة: « اعرف نفسك بنفسك » . وهذه القاعدة الخالدة من قواعد الفلسفة تدعونا إلى أن نلتفت إلى النفس ، وهى شىء ذو قرابة من العقل الذى يدبّر الأشياء جميعاً . فإذا كان بعض المؤرخين اعتبروا « سقراط » مؤسس بناء الفلسفة ، فذلك لأنه أول من

أدرك حق الإدراك أن المبدأ الصحيح للكون هو العقل ، وأن العقل لما كان قادراً على توجيه كل شيء إلى غايته المرسومة له ، فهو وحده قادر على أن يهدى الإنسان إلى تحقيق مصيره .

* * *

لكن أفلاطون هو الذى خصّ بأرحب مكان تلك الفكرةَ الذاهبة إلى أن الأشياء مرجعها إلى مبدأ الكمال . ومعنى نظرية المُثُل الأفلاطونية هو أننا إذا التمسنا الحقيقة الصحيحة التى لا يأتيها الباطل ، لم نجدها فى الأشياء المادية المتغيرة الحادثة ، وإنما نجدها فى المثال الكامل الخالد الذى جاءت الأشياء على صورته . وأن من يقفون عند الأشياء المحسوسة عميان لا يبصرون الموجودات الحقيقية فى عالم الغيب ، ولا يفقهون أن فوق الأشياء المادية الناقصة المتعددة المتغيرة وجوداً عقلياً ثابتاً واحداً كاملا : ذلك جوهر الأشياء وعلة وجودها . ومن العبث أن يُراد اعتبار العناصر المادية عللا : إنما العلة الصحيحة هى كمال المثال الذى صُنعت الأشياء على غراره . وإذا حاولنا ، فى صعودنا على معارج العالم المعقول ، أن نرقى إلى أعلى العلل التى يصدر كل شيء عنها ، فلابد أن نتصورها كمالاً مطلقاً : فالعدالة والجمال اللذان نتعقبهما ونسعى حثيثاً إليهما، لا يمكن أن يكونا غاية إلا لأنهما

أصل للأشياء جميعاً . وإذن فأفلاطون يرى أن فوق المثل نفسها ، وفوق العقل والحق ، نجد المصدر الخالد والمنبع البهى الذى يفيض على جميع الموجودات حياة ونوراً ؛ وهو الخير .

نعم إن أفلاطون فى تحليقه إلى أوج الوجود قد يبدو لنا وكأنه أغمض عينيه فغاب عنه العالم المحسوس ، وكأن الحقائق الخالدة قد أخذت بمجامع قلب الفيلسوف ، فأعرض عن كل ما يولد ويموت . ولكن أفلاطون أخذ يتحول رويداً رويداً ، حتى لتراه يقر آخر الأمر بأن عالم الحس هو أيضا عالم تدبره قوانين الانسجام . نجده فى « طيماوس » يصف عالم الحس ، فيبين أنه مؤلف على غرار عالم العقل ، وأنه كمرآة للكمال الأعلى ؛ فالعقل هو الذى يشرف على حركة السماء ، ويضفى على جميع الأشياء التناسب والاتساق . نعم إن العقل ليس هو القوة الوحيدة التى تؤثر فى العالم : فبالإضافة إليه توجد « الضرورة » ، وهى قوة عمياء غشوم ، وهى بذاتها لا تولد إلا الفوضى والخلل ؛ لكن العقل أقوى من الضرورة ، وهو قادر على أن يستميلها إليه . وآخر ما انتهى إليه أفلاطون من رأى هو قوله الذى عبر عنه فى كتاب « القوانين » بوجود عقل هو ملك السماء والأرض ، وهو مبدع النظام فى الكون .

لم يستطع أفلاطون أن يتغلب على تلك الثنائية ، ثنائية المثل والأشياء ، فكان من نصيب أكبر تلاميذه « أرسطو » أن يستنزل المثال من السماء إلى الأرض ، وأن يراه مبدأ باطناً يمنح الموجودات الحركة والحياة . . فالصورة ، عند أرسطو هي « المثال » عند أفلاطون ، لكنها هي المثال الكامن في الأشياء والذي يوجهها من الباطن نحو غايتها . وما يطلق عليه أرسطو اسم « الطبيعة » إنما هو قوة كلية شاملة تسوق الموجودات إلى تمام وجودها وتحققها وتقيم الوفاق بينها جميعاً : فالطبيعة عنده مبدأ من نوع العقل ؛ إنها تحدث ، من تلقاء نفسها دون روية ، ما يحدثه العقل على ضوء الفكر ، فمن أراد أن يفسر الأشياء بالمصادفة فقد حاول محاولة ضائعة . لا شك أن للمصادفة مكانها في الكون ، ولكنه مكان التبعية لا مكان الرياسة ، وهو لا يظهر إلا في الدرجات السفلى من درجات الحقيقة والوجود ، وكلما ارتقينا إلى المعارج التي تبدي فيها الموجودات حريتها ، اتضح لنا الانسجام الذي يصدر عن العلة الكبرى وهي دائماً العقل .

على أن أرسطو بدا له مع ذلك أن السبب الأخير لميل الخلائق إلى الكمال إنما يجاوز الطبيعة ، ويجب أن يطلب في مبدأ أسمى من العالم . وهنا تلتقي نظرة أرسطو بنظرة أستاذه أفلاطون .

يضع أرسطو فوق العالم مبدأً متعالياً يراه فكراً ، وهو فعل محض . وهذا الموجود المتعالى ، والذى يناسبه اسم « الله » ، يجذب السماءَ إليه ، فيُحدث بذلك حركتها الأزلية . وإنما يتجلى الكمالُ الإلهى فى النظام الذى يسود العالم ؛ وهذا الكمال الإلهى متميز عن العالم ؛ ولكن العالم وما فيه من خلائق كلها تشتاق إلى هذا الكمال ، فتسعى إليه سعياً حثيثاً .

* * *

وفكرة «الغائية» هذه التى عمقها أرسطو أخذها «الرواقيون»، فبسطوها وأطنبوا فى بيانها . ولابد من الإقرار بأن المدرسة الرواقية قد عادت إلى نظرات الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، إذ قالت بأن المبدأ الأسمىَ هو شىء مادى . وقد قال الرواقيون بما قال به « هرقليطس » من أن جوهر الأشياء هو النار . ولكنهم توسعوا فى الفكرة الذاهبة إلى أن النار ليست إلا العقل الشامل الكلى الذى هو بمنزلة حلقة الاتصال بين الموجودات جميعاً . وهذه الصلة هى تسلسل العلل الذى يُطلَق عليه اسم « القَدر » الذى يصرِّف الأمور تصريفاً لا مفرَّ منه ، ويوجّه سير الحوادث توجيهاً لا مردَّ له . وهذا «القدر» هو أيضاً «العناية» التى تسهر على مصالح الموجودات جميعاً وتحفظها من الدمار ، وتصنع من الكون كله تحفةً فنية رائعة .

وواضح أننا إذا تصورنا مبدأ الأشياء مادياً تعرضنا لأن نغفل عن حقيقة الكون وأنه يدبره قانون من قوانين الكمال . وذلك هو ما كشف عنه مذهب « إيبقور » : عاد « إيبقور » إلى نظرة أصحاب الذرة الأوائل ، فقال بنظرية آلية عن العالم ؛ قال إن نظام العالم ناتج من التقاء الذرات التقاءً » مداره على المصادفة والاتفاق . لكن هذه النظرية ، لحسن الحظ، لم تحظ بالقبول .

• • •

وعاد « أفلوطين» ظافراً إلى القول بالعلة الغائية ،وأخذ يبيّن مرة أخرى أن حقيقة الأشياء إنما تأتى من النفس ، وأن النفس بدورها مشتقة من « العقل » الذى هو القانون الأعلى للوجود ، وإنما يتجلى العقل فى تدبير الكون تدبيراً متسقاً . وصرح أفلوطين،خلافاً للفلاسفة المسيحيين الأوائل،وخلافاً للأغنوصيين أن عالم الحس له مشاركة فى جمال عالم العقل . ومع ذلك فالعقل نفسه ليس هو المبدأ المطلق : ففوق العقل توجد الوحدة الكاملة فى سرها المكتوم وكمالها الذى لايدرك شأوه . فبهاء الخير هو المنبع الذى لاينضب ، هو مصدر كل حقيقة ، هو الذى يولد العقل ، وبواسطته يولّد النفس ، وعالم الحس ، مضفياً على جميع

الموجودات شعاعاً من بهائه ، فيقيمها ويمسكها من العدم ويجعلها تتألق فى الوجود .

* * *

وعلى هذا النحو نهضت الفلسفة اليونانية فى مجرى تاريخها كله ، رافعةً لواء تلك الفكرة الفلسفية التى أشرت إليها : ألا وهى حقيقة الكمال العليا وأثره الشامل فى الكون .

لكن هذه الفكرة اليونانية قد توارت عن الأنظار حيناً من الدهر وطال احتجابها فى المذاهب الفلسفية الحديثة : شعر الفكر الحديث بما للذهن الإنسانى من قوة ، فأراد أن يخضع الأشياء لسلطانه ، وجعل المفكرون من مهمتهم السعى إلى أن يكون الإنسان سيداً للطبيعة مسيطراً عليها . وهذا البرنامج الواسع ظاهر المخالفة لوجهة النظر اليونانية . ومع ذلك فإن « بيكون » و « ديكارت » اتفقا فى إعلانه أساساً للفلسفة الحديثة : فكتاب « المقال فى المنهج » الذى اعتبر دستور الفكر الفلسفى الحديث قد صرح من غير مواربة أن المقصود من التفلسف كله هو الاستعاضة عن الفلسفة النظرية ، فلسفة القدماء ، بفلسفة عملية تكفل للإنسان السيادة على الطبيعة . وبمثل هذا صرح «بيكون» ؛ والفرق بين الفيلسوف الإنجليزى والفيلسوف الفرنسى فى هذا الأمر هو أن « بيكون» اشتغل بإقامة قواعد الاستقراء ، فلم يعنَ

بالمنهج الرياضى عناية ديكارت به ، فى حين أننا نجد ديـكارت يعلن أن المنهج الرياضى وحده يكفل للإنسان أن يفتح العالم وأن ينتصر على عناصر الـكون . وإننا نعلم أن «ديكارت» مع «غاليليو» هما مؤسسا العلم الطبيعى القائم على الرياضيات ، ومن المحقق أن الفكر الديكارتى فى هذا الصدد قد ساق الفلسفة فى اتجاه مضاد للاتجاه الذى سارت فيه الفلسفة القديمة .

والواقع أن المنهج الديكارتى هو منهج الرياضيات الشاملة : رأى ديكارت أن السبيل التى تؤدى إلى المعرفة هى التحليل الذى يردّ الأشياء إلى عناصرها البسيطة ؛ حتى إن مثال البداهة عند « ديكارت» هو اليقين الذى تستمده النفس من ذاتها ، ومن المعلوم أن «الـكوجيتو» الديكارتى أنشأ فلسفة جديدة من فلسفات النفس، ولـكن هذا لا يمنع من القول بأن «الطبائع البسيطة» عند ديكارت هى فى صميمها هندسية ، وجوهر الجسم عنده هو الامتداد الذى هو موضوع الهندسة .

وكل شىء فى الطبيعة يُفسَّر بالامتداد والحركة، ويلغى ديكارت الـكيف ويستبقى الكم . وهو حين أراد أن يلغى من مجال الفلسفة ما كان يسميه القدماء بالصور الجوهرية ، فالذى ألغاه فى الحقيقة إنما هو مبدأ الـكيف ومبدأ الـكمال : أعنى النفس التى تنظّم المادة وتبث فيها الحياة . والـكائنات فيما عدا الإنسان هى عند ديكارت

أشياء لا روح لها ؛ والحيوان ليس إلا آلة متحركة . ومن هذه الناحية أيضاً اطرح ديكارت اعتبارات الغائية فى الكون . حق أن الكون خلقه الله ، وأن الله هو البارىء واجب الوجود مطلق الكمال ؛ ولكن الكمال الذى يجىء للكون من الله إنما يؤول أمره إلى كمال الآلية « الميكانية » ؛ فليس للحركة غاية ولا قصد ، وليس فى الكون أثر لرغبة أو توقان : فكأن الأشياء قد حدثت دون أن تتأثر بجاذبية الكمال الذى أنشاها وأبدعها ؛ والخلائق عند ديكارت لا تتشبه بالخالق ، وليس بين الله والكون وجه من وجوه المشابهة .

* * *

ويجب القول بأن تلك التفرقة بين الكون وبين الله قد أيدتها الفكرة الدينية عن الخليقة . وفى هذه المسألة أيضاً جاءت الفلسفة الحديثة مخالفة للفلسفة اليونانية . ذهب أفلاطون إلى أن العالم إنما صدر عن الله بواسطة فيض يشبه الإشعاع الصادر من منبع نور ؛ فلئن كان ذلك الفيض يقتضى فى كل مرتبة من مراتب الوجود ابتعاداً عن المبدأ ونوعاً من الهبوط ، فذلك لا يحول دون بقاء الصلة بين الخلائق وبين الكمال الأعلى الإلهى ، لكن الفلسفة المسيحية كانت قد تصورت تصوراً مجرداً العلاقة بين الله والعالم ، الحب ، فهى وإن جعلت الغاية فى الاتحاد السرمدى بالله ، إلا أنها قد

سلمت بنوع من الثنائية ، حتى كان من العسير أن نفهم الصلة بين الله ومخلوقاته . ثم جاءت الفلسفة الإسلامية فصرحت بتنزيه الله عن مشابهة المخلوقين ، وأعلنت مبدأ التوحيد فى قوة ، واستبعدت كل ما يمكن أن يشتم منه الشرك بالله ، محاولة أن توفق بين الفلسفة والدين، بين العقل والنقل . لكن تلك الأنظار بدورها قد أفضت فى النهاية إلى إقامة نوع جديد من الثنائية يفصل بين العالمين .

ولكن ديكارت التقط تلك الثنائية الدينية وأمعن فيها بنظريته فى حرية الله والحقائق الأبدية ؛ وينحو مذهبه إلى أن يجعل من الخلق فعلا تعسفياً تحكميا . ومن ذلك الحين انقطعت الصلة انقطاعاً تاماً بين العالم وبين مبدأ الكمال والكيف ، وأسلمت الأشياء إلى الهندسة بلا دفاع .

* * *

ونهض « اسبينوزا » فأيد « ديكارت » فى رأيه أن المنهج الرياضى أنسب المناهج للفلسفة . ومن أجل هذا رتب اسبينوزا كتاب « الأخلاق » ترتيب كتب الهندسة. ولكن اسبينوزا لم يقبل الثنائية التى يتضمنها اللاهوت المسيحى والإسلامى ، بل سار فى الاتجاه المخالف شوطاً بعيداً أدى به إلى القول بأن الفكر والامتداد إنما يعبران عن ماهية الله . وطبق اسبينوزا المنهج الرياضى على

مشكلة الخلق ، فصرح بأن الأشياء تصــدر عن ماهية الله بضرورة كالضرورة التى تجعل خواص المثلث ناتجة عن ماهية المثلث. ولكن « اسبينوزا » قد استبعد فكرة الكمال المتعالى ومضى فى هذا النحو من التفلسف حتى انتهى به الأمر إلى مثل ما انتهى إليه « ديكارت » من قبل فقال : لا قصد ولا غاية فى حصول الأشياء. وربما كان أهم منافع المنهج الرياضى فى نظر « اسبينوزا » هو أن هذا المنهج يخلصنا من العلل الغائية : إذ العلل الغائية — فى نظره — هى أوهام مصدرها خيالنا الذى يوهمنا أن الأشياء موجودة من أجل الإنسان ومن أجل حاجاته ومصالحه . ولكنا إذا ارتقينا بالذهن إلى المعرفة الحقة تخلينا عن أقوال العوام بوجود الغايات وعن أفكارهم عن الخير والشر ، ولم يبق أمامنا إلا القول بأن جميع ما فى الطبيعة إنما يحدث بمقتضى ضرورة أزلية .

• • •

وجاء « ليبنتز » وأخذ يدلل على قلة كفاية « الآلية » والهندسة فى تفسير الكون . وكانت محاولته العودَ إلى القول بالغائية من أهم الأحداث التى عرفها الفكر الحديث . أعلن « ليبنتز » — خلافاً لديكارت ولاسبينوزا — أن الامتداد ليس حقيقة جوهرية وإنما الجوهر الحقُ من نوع هو أبعد غوراً ، هو مبدأ من مبادىء الكيف وهو قوةٌ دائمةُ الفعل . ومن أجل هذا وجدنا « ليبنتز » يعود

مجتازاً مذاهب المدرسيين ، إلى مبدأ أرسطو يريد الفيلسوف الألمانى استرجاع ما كان « للصور الجوهرية » من شأو سابق ، ويريد فى الوقت نفسه أن يقيم أمام « الميكانيية » فكرة العلة الغائية. ولقد شعر « ليبنتز » بما فى وجهة النظر اليونانية من سمو بالنسبة لوجهة النظر الحديث، فذكر نصا من « فيدون » يحكى فيه أفلاطون — على لسان سقراط — الأثر الذى تركته فى نفسه مقالة « أنكساغوراس » بأن الأشياء دبرها العقل . ومن أجل هذا لم يقبل ليبنتز مبدأ التناقض على أنه مبدأ ذو قيمة فى ذاته ؛ ورأى أن ذلك المبدأ إنما ينطبق على الأمور الرياضية . لكن النمط الرياضى ليس هو النمط الحقيق ، والمبدأ الذى ينفذ فى الحقيقة هو مبدأ « السبب الكافى » أى مبدأ الملاءمة والكمال الذى بمقتضاه دبر الله الأشياء على أحسن ما يمكن من الوجوه .

ومما يؤسف له أن محاولة « ليبنتز » لم تنجح النجاح كله : فإن هذا الفيلسوف الكبير الذى كان أيضاً عالماً هندسياً كبيراً ، بقى سجيناً للتحليل . أليست فكرة الجوهر الفرد « موناد »، وهى تلك الفكرة العميقة ، قد شاهت بعض الشىء بسبب اعتبار الجواهر الفردة بمثابة العناصر البسيطة التى يؤدى إليها تحليل الأشياء ؟ إننا ندخل — على هذا النحو — فى نطاق الامتداد والعناصر المادية . وقد قطع « ليبنتز » فى طريق التحليل شوطاً بعيداً ، فرد الجوهر

إلى الموضوع المنطقى الذى يحوى فى نفسه جميع المحمولات عليه ، ورأى أن فكرة الجوهر الفردى متضمنة من قبل جميع ماسيقوم به ذلك الجوهر من أفعال وجميع ما سيقع له من أحداث . فأى مكان يبقى بعد هذا لمبدأ السبب الكافى ؟ وكيف يتميز عن مبدأ التناقض ؟ والواقع أن « ليبنتز » ليتكلم أحياناً وكأن السبب الكافى يمكن أن يوجد بالتحليل؛ ولكن ما يبين أن فلسفة ليبنتز لم تسلّم حقاً بنزوع الأشياء إلى الكمال ، إنما هى نظرية الاختيار، اختيار الله للعالم الذى هو أحسن العوالم الممكنة ، والذى لا يستطاع فيه تغيير شىء ولا مثقال حبة من خردل. فما أبعد الفرق بين تلك النظرة الجامدة عن العالم وبين نظرة أفلاطون وأرسطو حيث تجد الأشياء طامحةً إلى أن تتخطى حدود نفسها ، ماخوذة بسحر الخير مستجيبة لما فى الجمال من جاذبية خلابة !

* * *

إنا لا نعجب إذن حين نرى أن الفلسفة الحديثة لم تهتد بهدى « ليبنتز » . فها نحن أولاء نرى « كانـْط » — وقد سحرته « فيزيقا » نيوتن — يحكم بأن الطبيعة ليست شيئاً غير آلية (« ميكانية ») وها هو ذا فى كتابيه « نقد العقل الخالص » و « نقد العقل العملى » يقابل بين عالم الطبيعة وعالم الحرية ويفرق بينهما تفريقاً قاطعاً . ومع ذلك فقد شعر « كانط » أن مثل هذه الثنائية لا سبيل إلى قبولها ، فبذل

الجهودَ لسد الهوّة التى تفصل بين العالمين. وكتاب « نقد الحكم » معناه أن الطبيعة لا يُستطاع تفسيرها تفسيراً كاملاً بواسطة « الآلية » ، وأنها تتضمن غائية هى فى الأشياء بمثابة الدليل على الحرية . لكن نظرية « كانط » فيها مع هذا تشويش وخلط عجيب . فكأنّ فيلسوف « كُنجسبرج » يستردّ بيد ما أعطاه بالأخرى : تراه يسلم بالغائية فى الطبيعة ، ويريد فى الوقت نفسه أن يقرر أن الطبيعة إنما تسير دائماً سيراً « آلياً » ولعل هذا التناقض يدل على مبلغ الصعوبات التى تردى فيها الفكر الحديث حين تخلى عن تراث الفكر القديم . ومع ذلك فيبقى حقاً أن « نقد الحكم» قد فتح الطريق لفلسفة الطبيعة عند « شلنج » ، وإن كانت فلسفته تتخذ فى أغلب الأحيان صورة الأساطير .

* * *

وقام فى النصف الأول من القرن التاسع عشر فى فرنسا الفيلسوف « أوجست كونت » الذى أراد بفلسفته « الوضعية» أن يلغى جميع النظريات والفروض الميتافيزيقية ، وحاول أن ينكر البحث عن العلل الأولى وعن العلل الغائية : استبعد « كونت » فكرة الغائية من حيث أنها تفيد نظرة عن مصير الكون . ولكن الغائية لم تلبث أن استعادت سابق مكانها عند الفلاسفة الروحانيين الذين سلكوا سبيل الفيلسوف « مين دوبيران » (١٧٦٦-١٨٢٤)

صاحب النظرية المشهورة عن « المجهود » : فهذا « راڤيسون » (١٨١٣ - ١٩٠٠) - وقد تغذى بفكر أرسطو - يذهب إلى أن الآلية فى الطبيعة ليست بكافية ، وأن الأشياء جميعاً ، حتى أشدها جموداً وأقلها حركة ، لا تخلو من طموح إلى النظام والانسجام واستجابة لنداء الخير والكمال . وأيد « لاشلييه » (١٨٣٤ — ١٩١٨) فكرة الغائية مبيناً أن العلل الفاعلة التى يرسمها العلم عاجزة عن أن تفسر العالم أو أن تكفل ثباته . ونقد «بوترو» مبادىء العلم الوضعى وطبيعة القوانين التى ينتهى إليها : فوجد فيها « الإمكان» بدلاً من الضرورة ، وأقر بأن باب الحرية مفتوح أبداً على مصراعيه .

وبعض هذه الأفكار التى أشرنا إليها قد بسطها الفيلسوف الرياضى الفرنسى « هنرى پوانكاريه » (١٨٥٤ — ١٩١٣) : فقد رأى أن الفرض يؤدى مهمة كبرى ، وأن الهندسة أولا ليست تعريفاتها ولا مبادئها إلا اصطلاحات من عمل الذهن نفسه ، وأن نظريات الطبيعة والكيمياء ليست إلا أبسط وأيسر ما وجدنا من وجوه تتمثل بها الوقائع من بين وقائع أخرى مثلها .

• * •

لكن النظرية الكبرى التى انتهت إليها هذه الحركة الفكرية

كلها قد اطرحت العلة الغائية من جديد . فمن العجب أن « برجسون » الذى نهض أمام العلم الوضعى ، مطالباً فى قوة بحقوق الميتافيزيقا ، والذى أبان فى جميع المواطن فعلَ النفس وأثرها ، أبى مع ذلك أن يسلِّم بأن ذلك الفعل موجَّه نحو غاية . وبعد أن أنحى باللوم على « روح الهندسة » L'ésprit de géométrie التى سادت فى الفكر الحديث ، وبيّن أنها لا تناسب الفلسفة ، انقلب على الفلسفة اليونانية ، وأتهمها بأنها فلسفة الوقوف والجمود . ولنعترف أن مثل ذلك اللوم يمس وجها من وجوه نظرية المثل . ولكنه رغم هذا لا ينال من صميم تلك النظرية الأفلاطونية ، وهو على كل حال لا ينصبّ على النظرة الأرسطاطاليسية التى ترى الصورة مبدأ باطناً هو مبدأ حركة وحياة . وإذ رأى « برجسون » أن « الميكانية » لا تستطيع أن تنهض مفسرةً للأشياء ، فقد حكم أن الغائية ليست إلاّ « ميكانية » مقلوبة ، وأنها تفيد هى أيضاً أن كل شىء قد أعطى من قبلُ . وأعرض « برجسون » عن الأمرين جميعا : عن الآلية وعن الغائية ، واستعاض عنهما بما سماه « وثبة ليست فى الحسبان » ، وتلك فكرة « التطور الخالق » الذى يحل محل فكرة الغائية . ولكن إذا صح أن النقد الذى يوجهه « برجسون » إلى الغائية نقدٌ سليم إذا كنا بصدد

نظرية كنظرية «ليبنتز» التى رُسِمَ فيها مستوى الأشياء من قبل. فإن ذلك النقد البرجسونى لا ينال من الفكرة التى رسمها فلاسفة اليونان ورفعوا لواءها . وفكرة « التطور » لا تستطيع على كل حال أن تقوم مقام فكرة « الكمال » : فالتطور لا يكون خالقاً إلا لأنه يلبى نداء المبدأ ذى الكمال الأبدى . أجل إن « الكمال الخالق » الذى عرفته الفلسفة اليونانية هو العلة الصحيحة والأصل الذى يجب على الفلسفة الحديثة بدورها أن تلقى عليه ضوءاً ساطعاً .

• • •

وجاءت مذاهب الوجودية فعادت إلى مباحث القرون الوسطى وقامت فى فرنسا وجودية « سارتر » التى هى مستمدة من دعوى « الوجود سابق على الماهية » ، فكانت تعبيراً عن الاعتقاد بالحرية المطلقة : رأى « سارتر » أن الموجود الحى المفكر يصنع نفسه على قدر « الموقف » الذى يختاره ، وذلك الموقف يعتمد آخر الأمر عليه هو نفسه ، وليست الحرية ممكنة إلا لأن الموجود ليست له ماهية تحدده .

إلا أن إنكار الغائية فى الفكر الحديث يبدو نتيجة من نتائج الطبيعيات الرياضية . لقد تسلطت فكرة القوانين الطبيعية على

عقول الناس ، فلم تترك مكاناً لتعيُّن من نوع آخر . ويخيّل إلينا أن هذه الفكرة الذاهبة إلى أن المادة خاضعة لقوانين نعرفها بالحساب ، فكرة استبعدت العلة الغائية والحرية فى وقت معا ، حتى أننا نجد فى زماننا هذا أن النظرية التى تقول بأن القوانين الطبيعية لا تعبّر عن اليقين بل تعبر عن « احتمال كبير » ، مع استثناءات نادرة ، هذه النظرية جعلت البعض يظن أن الحرية فى الطبيعة شىء استثنائى ، وأنها تقوم على المصادفة !

والحق أن النتيجة التى استخلصتها الفلسفة الحديثة لم تكن نتيجة ضرورية : بل إنها تقوم على شىء من سوء التفاهم . فمن المحقق أن العلم الوضعى الذى ولد من الطبيعيات الرياضية والذى انفصل عن الفلسفة، ينحاز على الدوام إلى جانب الميكانية ويستبعد الغائية . ولكن العلم الوضعى — على رغم الانتصارات التى احتفل بها — ليس هو كل المعرفة الإنسانية: فليست مهمة المعرفة أن توفر لدينا التطبيقات العملية، وأن تجعلنا ندرك الأشياء بقدر ما نستطيع أن نؤثر عليها وأن نحوّلها إلى مصلحتنا ، بل مهمتها الأولى أن تصل إلى الحقيقة كما هى فى ذاتها . ثم إن العلم الوضعى المشتغل بالمادة وبالكم ، إنما يقف بنا « على سطح الوجود » إذا جاز هذا التعبير . وأما الفلسفة فأولى بها أن تجعلنا ننفذ إلى أعماق الوجود وإلى الحياة الباطنة . وإذن فيجمل بنا أن نعتبر الحقيقة الميتافيزيقية متممة

للحقيقة الطبيعية، وإذن فنحن لا نرى تناكراً بين هاتين الحقيقتين، وإنما التناكر الصحيح قد رسمه أرسطو بين الغائية والحرية من جهة، وبين الآلية والمصادفة من جهة أخرى. والقانون الطبيعي هو أيضا ينافى المصادفة وينتمى إلى جانب العقل، والنظام الذى يعبر عنه هو بمثابة رمز لنظام أرفع، والاطراد الذى مسرحه المادة هو أساس لقوانين الانسجام والكمال التى تحكم العالم.

وإذن فينبغى علينا، دون أن ننزل عن مغانم العلم الحديث، أن نعود إلى الحقائق الكبرى التى كشفت عنها الفلسفة اليونانية: فالعقل هو العلة الصحيحة للأشياء؛ وقوانين الطبيعة - على ما لها من صرامة - لا تنال من الحرية التى هى قانون العقل، والتى بها تنتظم الأشياء فى اتساق وتنزع إلى غايتها المطلقة.

قلنا إن العلة الصحيحة هى العقل. وإذا شئنا أن نرقى إلى أسمى من العقل قلنا إن العلة الصحيحة هى «الخير» الذى يُعيد إليه منذ الأزل جميع الموجودات التى خلقها بجوده وكرمه، وبعبارة أخرى، العلة الصحيحة هى الكمال المطلق الذى هو مصدر وجود العالم.

بين العلم والأخلاق

اتهام العلم : العلم مخالف للأخلاق ـ دفع الاتهام : العلم غير مسئول عن الآثام التي تقترف باسمه ـ المسئول هو الإنسان ، لا العلم ـ أخلاق العلم : الكرامة ، والائتلاف ، والحرية ـ العلم والحكمة : السعادة والسلام

اشتدت الحملة على العلم فى عصرنا هذا بين كثيرين من المفكرين من غربيين وشرقيين . ولعل السبب فى تلك الحملة العنيفة هو ما شاهده الناس من آثار العلم فى الحربين الأخيرتين : ذهبت ملايين النفوس ضحية فى ميادين القتـــال ، وفى معسكرات الاعتقال ؛ فى المراكز الصناعية ، وفى المدن الآمنة ، فى الجو وفى البحر ، وأخيراً بالقنابل الذرية التى تحمل إلى النـاس أضمن موت فى أوسع مدى ، من غير تمييز بين المحاربين وغير المحاربين ! فكان طبيعياً أن يتساءل النـاس عن المسئول عن تسليح الشعوب بأسلحة الفتك هذه ، وكان طبيعياً أيضاً أن يكون أول ما يخطر بالهم ، جواباً عن هذا التساؤل ، أن القتل والدمار على اختلاف أنواعه ، إنما تم بفضل العلم وببركة جهود العلماء .

* * *

فإذا اعترض البعض بأن الحرب أمر شاذ فى تاريخ الإنسانية، وأن زمان السلم مبرأ من ويلاتها ، نهضت الوقائع لتفنيد هـذا

الرأى : فهذه الآلات التى تزيدها جهود العلماء كل يوم دقة وابتداعاً لم تقدم إلى المجتمع الإنسانى حياة السعة والرفاهية والاطمئنان التى طالما وعدوه بها . ويظهر أن فى وضع السؤال نفسه سخرية مرة : فالعمل فى المصانع ، ذلك العمل الذى لا يكاد يترك للعامل وقتاً للتنفس ، إنما يعقب فى الآونة الحاضرة التشرد والبؤس والبطالة فى أرجاء العالم ، حتى ليخطر ببال من ينظر فى حال بعض العمال فى الغرب أن الإنسان أصبح ، بفضل التقدم العلمى الصناعى، عبداً للآلة بدلاً من أن تسخر الآلة فى خدمة الإنسان. ولم يفت حكماء الشرق والغرب أن يلاحظوا هذه الظاهرة العجيبة؛ فهذا «رابندرانات تاجور» يقول : «إن الحياة المادية القائمة على العلم تحلو لبعض الناس لأن لها كل صفات الرياضة البدنية : تتظاهر الجد ، ولكنها خلو من العمق ، وهى لا تحسب للطبيعة الإنسانية العالية حساباً» . وهذا «أينشتين» لا يقل قسوة فى الحكم على العلم عن حكيم الهند، إذ يقول: «لم يُستخدم العلم حتى اليوم إلا فى استعباد الناس : ففى زمن الحرب يستخدم العلم فى تسميمنا وفى تشويهنا ، وفى زمن السلم يجعل حياتنا قلقة مرهقة . كنا ننتظر أن يستعين الناس بالعلوم للانصراف إلى الأعمال العقلية ، فينالوا بذلك أكبر قسط من الحرية . ولكن بدلاً من ذلك صيرتهم العلوم عبيداً للآلة .

إن السواد الأعظم من العمال ينفقون نهارهم الطويل الرتيب الخالى من البهجة ، وهم فى أشد حالات التبرم والضجر ، ولا يمنعهم ذلك من الارتعاد خوفاً على أجورهم الضئيلة » .

ذلك هو الاتهام فى قوته . وخلاصته أن العلم مخالف للأخلاق؛ لأنه يفسد فى الأرض ، ويسفك الدماء ، ويجعل الإنسان عبداً للآلة ، ويزود الحماقة والبغضاء بأخطار سلاح .

* * *

إننا جميعا نكره هذه الآثام التى تقترف باسم العلم ، ونمقت آثار الحرب والموت التى تجهز فى ظل المعامل والمختبرات العلمية ، ونشعر بمضض شديد كلما فكرنا فى تلك المدنية المادية المنسوبة إلى العلم ، تلك المدنية التى تجعل غاية الإنسانية أن تظفر بالمتع المادية ، وأن توفر لها وسائل الراحة الرخيصة والترف الغليظ . ولكن هل العلم مسئول عن كل ما ينسب إليه ؟ .

إن الآثام التى اقترفت باسم العلم حق لا ريب فيه . ولكن العلم ليس مسئولا عنها . والذى يوقع الناس فى الخطأ بهذا الصدد هو أنهم يخلطون غالباً بين العلم ذاته وبين التطبيقات المستفادة من العلم . ولكن العلم، لحسن الحظ ، شىء آخر غير التطبيقات العلمية .

العلم الصحيح هو البحث عن الواقائع والقوانين بحثاً بريئاً منزهاً

عن كل غرض سوى المعرفة . ومهمة الباحث ،فى علم الطبيعة أوفى علم البيولوجيا أو فى علم الاجتماع ، مقصورة على جودة التمحيص للوقائع وإقامة القوانين منها . فمهمته مهمةعقلية محضة ، وليس له من قصد إلا تقدم الذهن الإنسانى تقدماً غير محدود . وجماع حياة العالم فى كلمة : المعرفة والمعرفة لا أكثر ولا غير .

صحيح أن الغالب فى مجال العالم أن يكون الرجل الذى يعرف هو نفسه الذى يعمل ، وأن الذى يكتشف هو عين الذى ينتفع من الاكتشاف . ولكن الحقيقة أنه متى تم للعالم أن يركب جهازاً أو آلة من أجل غاية تتجاوز المعرفة الخالصة ، فقدخرج من مجال العلم ولو لم يخرج من المعمل ؛ لأنه إذا تغير قصده تغيرت عقليته أيضاً ، وأصبح إنساناً له أهواؤه وآراؤه ومصالحه ، فليس عجيباً أن يسخر معرفته لخدمة هذه الأهواء والآراء والمصالح .

لكن مما يؤسف له أن الكشوف العلمية التى يزيد عددها منذ قرن من الزمان زيادةً رائعة ، إنما بزغت فى مجتمعات لم تؤتَ من الحكمة إلا حظاً يسيراً ، فنتج عن ذلك أنها لم تسخّر تلك الكشوف دائماً فى غايات سليمة كريمة ، وإنما استخدمتها فى الخير حيناً ، وجعلتها فى خدمة الشر والعدوان أحياناً . ولكن ليس الذنب فى ذلك ذنب العلم ولا ذنب الكشوف العلمية ، وإنما هو ذنب

المجتمع الإنسانى الذى يحمل فى نفسه جراثيم السوء . قد يستكشف البيولوجى أثر مادة ما فى بدن الإنسان ، فيستخدم الطبيب ذلك فى العلاج ، ويستخدمه المجرم فى القتل . ويستكشف عالم الطبيعة القوانين التى تقوم عليها السينما والراديو ، فيستخدمها بعض الناس لإذاعة الحق والخير والجمال ، ويستخدمها بعضهم لنشر الأكاذيب والآثام والحماقات . وقد استكشف العلماء وسيلة لتحطيم الذرة وحبس طاقتها ، فاستخدمها بعضهم لصنع القنبلة الذرية ، وقد يستخدمها آخرون غداً لرفع مستوى الحياة الإنسانية .

وإذن فليس من الإنصاف أن يُرمى العلم بما رمى به من اتهام ، وأن يحمَّل عبء ما اقترف باسمه من آثام ، بل الأقرب إلى الإنصاف أن تلقى جميع هذه التبعات على الإنسان .

* * *

الحق أن العلم الصحيح يحمل فى نفسه مثلاً أعلى ومذهباً أخلاقياً رفيعاً ، لو اهتدينا إليهما ، واستوحيناهما فى حياتنا لأوتينا نبلاً وسعادة .

يتضمن العلم ثلاثة معان أخلاقية جليلة هى قانونه وحياته : الأول هو أن إقدام الفكر وجرأته الفاتحة هما صميم الكرامة الإنسانية . ذلك لأن العالم الصحيح باحث مبرأ من الأغراض كما

قلنا ؛ لا يعنيه، حين يواجه مشكلة ما ، أن يعرف هل يكون حلها نتائج عملية أو لا يكون ، ولا يبالى إلا بأن يستعيض عن جهل بعلم. ولعل أجل وأروع الكشوف العلمية ما تم منها فى علم الفلك . فهذه الكشوف نماذج للانتصار العلمى ؛ لأنها غيرت فكرتنا عن الكون ولأنها جعلت الغلبة للعقل فى مجال كان يبدو بعيداً عن متناول العقول . ومع ذلك فلم ينتج عن هذه الكشوف الفلكية تطبيقات عملية من شأنها أن تبدل أحوال معاشنا .

ومتى كانت الكرامة الإنسانية فى ذلك الجهد الموصول للمعرفة فإن مهمتنا الأولى أن نعمل بحيث يكون للناس جميعاً نصيب فى هذه الكرامة ؛ فنيسر لهم أن يتعلموا فى كل سن ، وفى كل طبقة ، وفى أى جنس ، ونهيء لهم السبيل إلى أن يتذوقوا الأمور الروحية واللذائذ العقلية ، وأن يقدروا الحقائق التى قام عليها الدليل .

والمعنى الثانى الذى ينطوى عليه البحث العلمى هو العمل على جمع الكلمة والائتلاف من طريق ذيوع الحقائق العلمية ، وقبول الناس إياها ، لا باعتبارها حقائق خاصة بطائفة من الطوائف ، أو بوطن من الأوطان ، أو بجنس من الأجناس ، بل باعتبارها نوراً يهدى جميع أفراد الإنسان فى هذه الدنيا ؛ ذلك أن للعلم ميزة انفرد بها ، وهى أنه واحد فى كل مكان وعند جميع الناس ؛

فمجموع ٢ و ٣ = ٥ سواء كنا فى القاهرة أو فى لندن ، ولا يخطر ببال عاقل أن ينازع فى هذه الحقيقة الرياضية . وكذلك فى العلماء إسرائيليون ، وفيهم مسيحيون ، وفيهم مسلمون . وفى العلماء ألمان وأمريكان وروسيون . ولكن لا يستطيع أحد أن يزعم أن تكون هناك هندسة إسرائيلية مخالفة للهندسة المسيحية أو الإسلامية ، ولا علم طبيعة ألمانى متميز عن علم الطبيعة الأمريكانى أو الروسى . . . ذلك أن الحقائق العلمية يمكن أن يقوم عليها البرهان ، والبرهان القائم على العقل والتجربة هو الذى يخلق الوحدة والاتفاق بين الناس ، ويدعو إلى الائتلاف عفواً ومن غير إكراه .

مما يؤسف له أن الناس لم يتفقوا إلى الآن إلا على قليل من الحقائق العلمية المتصلة بالمادة وبالحياة . ومن نكد الحال أنهم فيما عدا ذلك يجدون أنفسهم مضطرين إلى البت فى مشكلات لم يمسها العلم إلا مسا رفيقاً . ومن أجل هذا أصبحوا متفقين فى بعض الأمور ، ومختلفين أشد الاختلاف فى أمور أخرى . ولكن أقل ما يقال أن المثل الأعلى الذى يترسمه العلم يدلنا على الطريق الذى ينبغى أن نسلكه لتلطيف حدة هذا الاختلاف ، وهو أن نزيد عدد الحقائق اليقينية ، وأن نعمل على إذاعتها فى الناس ،

وأن نطلب إلى العقل فى جميع المناظرات مبدأ الوئام والاتفاق .

والمعنى الثالث الذى يتضمنه العلم هو احترام حرية الفكر ، والاعتقاد بأن الحرية هى الشرط الضرورى لكل تقدم . وطرافة العلم أنه بقى دائما بعيداً عن روح الضغينة والاضطهاد ، وأنه جعل الحرية قانونه واعترف بها للجميع من غير استثناء . كثيراً ما نرى من أصحاب العقائد الدينية أو المذاهب السياسية من لا يترددون فى استعمال العنف فى الدعوة إلى آرائهم أو النيل من خصومهم . كم من نفوس أزهقت من أجل « الصليب » أو من أجل « الهلال » ! ولكن هل أزهقت نفس واحدة من أجل نظرية فيثاغورس أو قانون الأجسام الطافية ؟ وكم من دماء أهدرت من أجل « الفاشية » أو من أجل « الديمقراطية » ولكن لم تهدر قطرة دم واحدة من أجل قانون الجاذبية أو قانون النسبية .

ذلك أن بين العلم والحرية وحدةً لا تنفصم عراها . فبينما نرى العقائد والمذاهب تعتمد فى الغالب على العنف والإكراه ، نرى العلم يظل دائما نقى اليدين من الدم المراق ، ونراه مستغنياً عن تأييد السلطات أو مناصرة الأغلبيات ؛ لأن له من فضائله الخاصة ما يكفل له الغلبة والذيوع ، ولو بعد حين . وإذن فكرامة الفكر والوئام والحرية هى المبادىء الثلاثة التى تقوم عليها أخلاقيات العلم .

ولو أنصتت الإنسانية لهذه المبادىء لذهبت الحروب ، والمظالم الاجتماعية ، واستغلال الإنسان ، ولقضى على عهد البؤس والجهل ، ولانتهت جميع ضروب الطغيان التى تزهق حياة الأفراد وحياة الشعوب .

. . .

ومن أجل هذا وجب أن نتساءل : أنمضى فى استخدام العلم ؟ أم ننصت إلى مايقدمه لنا العلم من هداية أخلاقية ؟ ويجب علينا أن نختار الآن :فقد اهتزت أرجاء العالم ولطخ بالدم أديمه فى زلزال هو أشد هولاً من كل ماعرف من قبل. وما كادت الإنسانية المكروبة تتنفس من هذه الغمة حتى أخذت تتلمس السبيل إلى درء كارثة جديدة ، وهى عالمة أنه لابد لتثبيت السلام الدائم،وتنظيم التعاون بين الأمم ، من الاهتداء إلى مبادىء أخلاقية يدين لها الناس جميعا بالقبول . والعلم يكفل للناس هذه المبادىء التى توجههم إلى أرفع ضروب النشاط، وتدعوهم إلى التسامح ،وتجعلهم إخواناً متحابين .

. . .

إن حياة النفوس الإنسانية دراما هائلة ضافية ؛ ونحن لاندرى شيئا كثيراً من تفاصيلها ودقائقها اللامتناهية، ولانعرف إلا القليل جداً عن تتابع فصولها ومشاهدها المتغيرة . لكن

الفلاسفة الروحيين — وهم هداة الإنسانية الحقيقيون — يدعوننا دائما إلى الاعتقاد بأن للكون إلهاً لامتناهياً ، واسع العلم والقدرة والرحمة ، وأن العالم لا يتحرك مصادفة واعتباطا ، بل يسير كل شيء فيه إلى أحسن مما كان ، ولا يمكن أن تكون خاتمة الدراما الإنسانية إلا استكمال السعادة مع تحقيق السلام . والفلاسفة بهذه النظريات المشرقة المتفائلة يمسحون على جراح نفوسنا ، ويهدئون من ثائرة خواطرنا ، وكأنهم يدعوننا إلى أن نمد البصر إلى السماء ذات النجوم : فهنالك ، فوق ظلام القهر والشر والمادة ، تتلألأ معانى الحرية والحق والكمال .

تلك المعانى هى النجوم اللوامع تضىء للإنسانية حياتها ، وتشيع الدفء فى قلوبها ، وتضع فى نفوسها آمالا كباراً .

مصير الإنسان

السؤال : سبب الوجود ــ مشكلة الشر ــ الارتياب ــ التأمل فى حال الإنسان ــ تاريخ الإنسانية ــ إلحاح السؤال .

« لماذا وجد الإنسان فى هذه الدنيا ! وما المهمة التى يؤديها فيها؟» سؤال ليس بغريب ولا بجديد على أحد من الأحياء . فكل حى ذاق مر الحياة وحلوها هو عرضة لأن يمر بذهنه سؤال كهذا يوماً ما من أيام حياته . وليس ثمة إنسان ـــ كائناً ما كان قسطه من الفاقة والسعادة ـــ إلا وقد عرض له ، تحت تأثير ظرف من الظروف المحيطة به ، أن يفكر فى هذه المشكلة ، مشكلة المصير الإنسانى .

لكن لا ريب أن الإنسان لا يطرق أمثال هذه المسائل كل يوم وإنما يصل إليها أخيراً وفيما ندر وشذ من الظروف والأحوال ثم لا تلبث مشاغل الأيام أن تطغى عليها فتتركها فى زوايا النسيان.

فما هى إذن هذه الظروف التى تعرض لنا فتنتزعنا من مستوى الحيوان ، وتسمو بنا إلى فكرة هى الفكرة الخلقية والفكرة الإنسانية على الحقيقة؟

* * *

لو أن كل شيء فى الحياة كان يجرى على هوى المرء ورغائبه ، لما كان ثمة مجال لأن يتساءل لماذا وجد فى هذه الدنيا . فلو حدث ائتلاف تام بين ميول الطبيعة البشرية وبين مجرى الأمور الخارجية لكان خليقاً أن يترك العقل فى شبه إغفاء .

ولكن الذى يوقظ العقل ويبعث فيه القلق على مصير الإنسان هو الشر ، الشر الذى يلازم الإنسان فى سائر شئونه ، ولا يكاد يفارقه حتى فى متعه وملاذه العاجلة التى يسميها سعادة .

حين تقع أبصارنا على هذه الدنيا تبدو لنا بادىء الأمر كأنها قد كسيت أبهى حلل السعادة ؛ عند ذلك تنطلق طبيعتنا وهى تفيض بالآمال والأوهام ، حتى إذا آن أن تخبر فى الحياة شأناً من شئونها القاسية، أو تمارس حقيقة من حقائقها المريرة ، انقلبت على الأثر ذاهلة ساخطة متبرمة ، وحسبت فيما قد أصابها من ذلك أن نواميس العدالة قد امتهنت ، وأن قوانين الطبيعة قد اجترحت، ومن ثم يكون هذا الارتياب الطويل أولاً ، يعقبه ذلك الاحتجاج الصامت على كل ما فى الحياة من هموم وكروب ، وهذا كله ليس بمانع أن يظل إيماننا ثابتاً ويقيننا لا يتزعزع وقناتنا لا تلين .

فى الحق أن بؤس الحياة يدهشنا أكثر مما يروعنا طالما كنا شباباً ، وقد يبدو لنا أن ما أصابنا من مكروه هو من شذوذ

الأمور ، وتؤثر أن تتهم أنفسنا على أن نرتاب فى عدل الله وحكمته، ونعتقد أننا إذا كنا قد لقينا فى حياتنا خيبة أو خذلاناً ، فالذنب ذنبنا لا ذنب الأقدار : وهكذا نعمد إلى مغالطة أنفسنا لنرفه عنها ألم الخيبة والفشل ، ونمنيها بأن نبذل قصارى جهدنا لنكون فى غدنا أمهر وأفطن مما كنا فى أمسنا ويومنا ؛ لكن مهارتنا تبوء أيضاً بالفشل مرةً بعد مرة ونظل مع هذا مستمسكين بعرى الإيمان واليقين ، حتى إذا سدد الدهر إلينا سهماً مريشاً ، أفقنا مما غشينا من الوهم ، وفتحنا عيوننا فجأة ، فرأينا الحقيقة المؤلمة ! وحينئذ يتلاشى ما كان قد بقى فى نفوسنا من آمال ، وحينئذ يقوم فى إثرها ضرب من الموجدة والسخط الذى يضاعف تباريح الشقاء ، وحينئذ من أعماق قلوبنا التى أضناها الأسى ، ومن قرارة عقولنا التى أصيبت فى أعز معتقداتها ، لا مناص من أن يرتفع هذا السؤال الحائر الحزين :

« لِمَ إذن قد وضع الإنسان فى هذه الدنيا ؟ »

وليست شقاوات الحياة وحدها هى التى توجه نفوسنا نحو هذه المعضلة ، بل الواقع أنها تصدر عن سرائنا كما تصدر عن ضرائنا : إذا واتتنا ظروف الحياة بما نود ونهوى ، حسبنا أنفسنا بادىء الأمر سعداء هانئين . لكن هذه السعادة لا تلبث أن تفتر وتفقد

ما كان لها من بهجة وطلاوة ، حتى نعود بعد قليل ، وما كان بالأمس يرضينا رضى تاماً ، لا يرضينا اليوم إلا رضى يسيراً ، يعقبه بعد ذلك رضى أقل ؛ وهكذا يذهب رضى النفس رويداً رويداً ويحل محله على مر الزمان التبرم والضيق . . هذه هي الخاتمة المحتومة لكل سعادة إنسانية ، وهذا هو القانون القاهر الذى ليس لجميع الأحياء منه مفر ! فما يكاد الإنسان يدرك السعادة التى لج به الشوق إليها حتى يأخذه الفزع إذ يرى أنها ليست كافية ولا شافية ، وأنه لم يدرك منها ما منت وما وعدت ؛ ولربما كانت الحياة قد أعطت كل ماتستطيع أن تعطى ، غير أن الرغبة فى السعادة لم تخمد ولم تفتر ، ولن تقنع النفس الإنسانية ولو قيض لها أن تحظى بمسرات الحياة جميعا ؛ حينئذ قد يحكم الإنسان بأن أهواء النفس شرك خادع ، وأن السعادة شبح زائل ، وأن الحياة نفسها خيبة وضلالة .

وهذا الشعور من شأنه أن يحمل الرجل المفكر المتروى على أن يرجع إلى نفسه متدبراً باحثا متحيراً فى أمر مصيره .

* * *

الإنسان فى وسط المدن قد يبدو وكأنما هو الشغل الشاغل للكون كله : إذ فى المدن يتلألأ نجمه ، ويعلو كعبه وفيها يبزغ كل

ما أوتى من سيادة ظاهرة ؛ ويلوح فيها كأنه المهيمن على مسرح الدنيا ، وكأن الله ما أبدع الكائنات ولا دبر هذا العالم العجيب إلا لخدمته وقضاء مصالحه دون سائر المخلوقات : من أجل هذا تملكه العزة والكبرياء ، وتحفزه ثورة الظفر ، ويأخذه الغرور .

ذلك شأن الإنسان فى غمار المدن وفى ذلك المطرب الحافل بمظاهر الحضارة الإنسانية وآثارها ، الزاخر بأفواج الناس من لداته ونظائره . لكن هذا الإنسان المتجبر المتصلف إذا اتفق له أن وجد نفسه ساعةً وسط طبيعة شاسعة ، فرأى نفسه وحيداً تجاه السماء التى ليس لها من نهاية،وحيال هذا الأفق الذى يمتد وينبسط إلى أقصى مرامى البصر ، والذى يجد من بعده وفيما وراءه آفاقاً أخرى نائية مترامية — أقول إذا وجد هذا الإنسان نفسه وسط معالم الطبيعية الرحبة ، وشاهد من جليل صنع البارى ما يقصر عن إداركه ، فتراءت له من أعلى الجبال ، ومن تحت ضوء النجوم ، هنا وهناك ، قرى صغيرة مبعثرة ، تتضاءل فيما وراءها من غابات وآكام ، ورأى هاتيك الغابات والآجام هى ايضا تضمحل وتفنى على امتداد البصر — عند ذلك يخطر فى باله أن تلك القرى تسكنها خلائق ضعيفة مثله ؛ فإذا بدا له أن يقيس هذه الخلائق بمعالم الطبيعة التى تحيط بهم ، وأن يقيس هذه الطبيعة نفسها بعالم هى منه

بمثابة القطرة من البحر المحيط ، ثم قارن بين هذا العالم وبين آلاف العوالم الأخرى السابحة فى فضاء الكون وأجوائه ، والتى إذا قيس بها عالمنا لم يكن شيئاً مذكوراً — حين يقف المرء على هذا المشهد الرائع ، يشعر بأنه يدنو شيئاً فشيئاً من مطالع الأبدية ، ويمتلىء قلبه بجلال القدرة الإلهية ، ويتمثل ما فى حال الإنسان من ضعف وصغر . وعندئذ يرثى لأهوائه المنكودة التى لا تخلو لحظة من شوائب وكدر ، ويترحم على هناءاته الباطلة التى تفضى وشيكاً إلى التبرم والضجر ، وحينئذ يسائل نفسه ، من هو ؟ وما شأنه ؟ ومن أين جاء ؟ وماذا يصنع فى هذه الدنيا ؟ وعندئذ يعنّ للإنسان أن يفكر فى حظه ومصيره .

* * *

ولننظر لحظة فى تاريخ الجنس البشرى : شعوب تجىء وتؤدى مهمتها فى الوجود ، وسرعان ما تخفى وتظهر أمم غيرها فتمثل دورها على مسارح الأرض ثم تمضى كمن سبقها ، وهكذا قصة كل حين .

حين نفكر فى هذا الليل الحالك الرهيب ، الذى تسير فيه الإنسانية متعثرةً ، جاهلةً منبتها وغايتها ، وحين ننعم النظر فى هذه الأمم التى تظهر على وجه الأرض فى كل عهد ثم تمضى وليس

منها من يدرى على التحقيق من أين جاء، ولا ماذا يصنع، ولا إلى أين يذهب؛ وحين ننظر فى وجوه الاختلاف والتفاوت الذى يفرق بين الأقوام أكثر مما تفرق بينهم المسافات والجبال والبحار، وحين نفكر فيما يساورهم من دهشة حين يلتقون ، وما ينشب بينهم من خصومة حين يتعارفون ، وعندما نتدبر أن هذا القضاء الغامض الذى ينتدبهم شعباً شعباً على مسرح الدنيا ، وهذا القدر الغالب الذى يكتم سره عن الناس ، والذى ما يكاد يجعل بعضهم يسودون فيها ردحاً من الزمن ، حتى يخنى عليهم ويتركهم شذر مذر ويجعلهم أثراً بعد عين — حينئذ يستولى على النفس رهبة وخشوع ، ويحس المرء عبء هذا المقدور المستور الذى ليس إلى النجاة منه سبيل .

فما هى هذه الإنسانية التى نحن شطرها وجزؤها ؟ ومن أين جئنا ؟ وإلى أين نمضى ؟ أترى يكون شأنها شأن أعشاب الحقول تنبت من الأرض فى كل مكان ، فى اليوم الذى عينته نواميس الكون العامة ، ثم تعود إليها إذا جاء أجلها فلا تستقدم عنه ساعة ولا تستأخر ؟ أم ترى أن الكون ليس إلا مسرحاً تمثل عليه الإنسانية فصلاً من روايتها السرمدية ؟

لقد دانت مدنية الشرق لمدنية اليونان ؛ ودانت مدنية اليونان

لمدنية الرومان ؛ ولقد برزت من غابات جرمانيا مدنية جديدة فقوضت مدنية الرومان ؛ وبرز من وراء المحيط عالم جديد يحمل مدنية جديدة . فما نصيب هذه المدنية الجديدة وما مصيرها ؟ ترى هل تبسط على الدنيا سلطانها ؟ أم أن من حظ جميع مدنيات الأرض أن تزدهر وترتفع ثم يدب إليها الضعف والاضمحلال ؟ وبعبارة أخرى ، هل الإنسانية تدور منذ الأزل فى دائرة معينة؟ أم تعدوها وتتقدم ؟ أم هى كما يزعم البعض تتأخر وتتقهقر ؟

إن الأمر يلتبس علينا ؛ وتساورنا الحيرة فى هذه المسائل . يتساءل الإنسان ما هذا القانون الذى يتبعه قطعان البشر دون أن يعرفوه والذى يحملهم من أصل مجهول إلى غاية مجهولة ؟ وعلى هذا النحو يفكر الإنسان فى مصير الإنسان .

ولا يظنن القارىء أنه يلزم أن يكون الإنسان عالماً لكى يسمو عقله إلى تصور مشكلة مصيره : فإن الفلاح الساذج الذى يرعى الماشية هو أيضا يواجه الطبيعة . وفى أوقات فراغه الطويلة قد يفكر متسائلاً من هو ؟ وما عسى أن تكون تلك المخلوقات الراقدة عند قدميه ، وللفلاح أيضا أجداد هبطوا القبور واحداً بعد واحد ، فهو يتساءل : لماذا ولدوا ؟ وفيم عاشوا على الأرض حقبة من الزمان ، حتى إذا انقضت آجالهم ماتوا وأخلوا المكان

من بعدهم لآخرين هم بدورهم يختفون ؟ أهكذا الحال أبد الدهر بلا سبب ولا غاية ؟ إن الفلاح يفكر مثلنا فى هذه الشئون ؛ وهو يفكر كذلك فى هذا الكون اللامتناهى الذى ليس هو منه سوى ذرة يسيرة ؛ وهو يشعر مثلنا أنه ضائع فى خضم الكائنات التى لا يعرف لها مبدأ ولا نهاية .

وقد يخطر له أحيانا أن يبحث عن الصلة بينه وبين تلك البهائم التى يتولى رعيها . وقد يتساءل : كما أنه هو أشرف منها أليس ثمة مخلوقات أخرى أشرف منه وأرقى . وإذ يتمثل ما هو فيه من فقر وكد وذل ، يسهل عليه أن يتصور خلائق أخرى أكمل منه وأعظم استعداداً للسعادة . وحينئذ يجسر فيوجه إلى الخالق سبحانه هذا السؤال الصارخ الحزين « ربى لم خلقتنى ؟ وما معنى المهمة التى أقوم بها فى هذه الدنيا ؟ » .

إذا عرض للإنسان فى ظرف من ظروف حياته أن يردد هذا السؤال ، ثم لم يجد فيما رسخ من عقائده جواباً مقنعاً شافياً ، ساورته فى ذلك شكوى أليمة ولم يعصمه شىء من الفكر والجحود إلا أن تدركه رحمة من العلى القدير .

الباب الثاني



الحرية عند اليونان والرومان

الجمع بين الحرية والديمقراطية ــ معنيان الحرية عند أرسطو
ــ الحرية السياسية والحرية الداخلية ــ « الابيقوريون »
و « الرواقيون » ــ حرية النفس عند « إبكتيتوس »
و « مرقس أوريليوس » ــ مطالب العصر

إن فكرة الحرية عند اليونان متصلة اتصالاً مباشراً بفكرة الديمقراطية ، أي بالحكومة التي تكون السيادة فيها للشعب. وقد قال أرسطو في كتاب « السياسة » : (الكتاب السابع ، الباب الأول) « إن الأساس الذي يقوم عليه النظام الديمقراطي هو الحرية». فما الذي يقصده مفكرو اليونان من الجمع بين معنى الديمقراطية والحرية؟

* * *

في زمن «هومير» (القرن الثامن قبل الميلاد) و « هزيود» (القرن السابع ق . م) لم يكن يحسب للفرد اليوناني حساب : تقرأ في « الإلياذة » ، أن إبداء الآراء وإصدار الأحكام في اجتماعات « الأجورا » كان مقصوراً على الملك ورؤساء العشائر . ونرى في كتاب « الأعمال والأيام » فرقاً ظاهراً بين كبار ملاك الأراضي وبين جمهرة صغار الملاك . فلم يكن هنالك وقتئذ حرية حقيقية إلا لأصحاب الثراء . وفي القرن السابع بدأ يتكون من اليونانيين شعب مدني ، أي مجتمع أقرب إلى الديمقراطية ، وذلك بفضل

التوسع الاستعمارى وازدياد السكان فى المدن والموانىء، وازدهار التجارة والصناعة .

وتم التغيير حوالى سنة ٦٠٠ ق . م ، إذ أتيح للشعب نفسه أن يصدر قانوناً دستوريا ، وأتيح للقضاة المختارين من الشعب أن يظفروا بالسيادة فى إدارة حكومة « المدينة » ، وتألفت هيئة من الشعب تجتمع فى جلسة علنية فى التاسع من كل شهر ، لتدبّر شؤون « الديموس » (الشعب) ، ولتحكم فى جميع المنازعات والخصومات . وفى هذا العصر نفسه (٥٩٢ ق . م) كانت قوانين « صولون » تكفل للأثينيين التمتع « بالحرية المدنية » : إذ حرمت القبض على العاجزين عن الوفاء بما عليهم من ديون . عندئذ أصبح أبناء الأثينيين جميعاً مواطنين أحرارا . وتم تطور هذا النظام على يد « بركليس » إذ أن تشريعاته (التى أصدرت سنة ٤٥١ ق . م) هيأت للمواطنين ، مهما كانوا فقراء ، أن يصلوا إلى أعلى مناصب الدولة .

وإذن فالجمع بين « الحرية » و « الديمقراطية » قد تضمن ميزتين : الأولى « الحرية المدنية » ، بمعنى أن كل عضو فى المدينة من أبوين يونانيين يستطيع أن يعيش فى أمان على شخصه وأمواله ، مادام لا يخالف قوانين الدولة . والثانية « الحرية السياسية » بمعنى أن كل مواطن يستطيع أن يتولى جميع المناصب العامة ، سواء كانت ولايتها

بالانتخاب أو بالاقتراع . ويتميز هـــذا النظام عن النظام « الأولغرشى » أو النظام الأرستقراطى الذى لا يجعل السلطان إلا لطبقة معينة ، كما يتميز عن النظام الملوكى أو النظام الاستبدادى الذى لا يجعل السلطان إلا لرجل واحد تكون إرادته قانونا . وبفضل الديمقراطية اليونانية تحرر اليونانى من أمور كثيرة: تحرر فى شخصه من قيود الرق، سواء كان مكبلاً بها فعلا أم كانت تتهدده كما فى حالة الرق بسبب الديون ؛ وتحرر أيضا ، باعتباره حيوانا سياسياً ، من استبداد السادة اليونانيين ، سواء أكانوا ملوكا أم من أصحاب الأراضى . وهذا هو المعنى الأصلى للحرية عند اليونان[١].

* * *

بعد أن ذكر أرسطو فى كتاب « السياسة » أن الحرية شيمة الديمقراطية ، وأن الرأى الشائع فى أثينا أن هذا النظام هو الوحيد الذى يمنح الناس حظوظهم من الحرية ، قال : « للحرية معنيان . أحدهما أن يكون الإنسان محكوماً تارةً وحاكما تارة أخرى . لأن فكرة الشعب عن العدالة هى المساواة فى الحقوق للجميع من حيث العدد لا من حيث القيمة . وإذا كان هذا معنى

---

(١) راجع: Festugiére, Liberté et Civilisation chez les Grecs, Paris 1948.

العدالة فالجمهور هو بالضرورة السيد الحاكم ، إذا أن قرار الأغلبية هو القانون النافذ آخر الأمر . والواقع أن هذه هي المهمة الخاصة للحرية ، إذا صح أن العبد لا يحيا على هواه . وإذن فهذه هي العلامة الثانية المميزة للديمقراطية والتي ولّدت عند الإنسان كراهية السادة والرغبة في أن لا يكون له سيد على الإطلاق ؛ فإذا لم يكن ذلك ممكناً فليكن سيداً مرة ومحكوماً مرة أخرى . وعلى هذا النحو يميل المرء إلى تحقيق الحرية في المساواة بين الجميع . .[٢]

* * *

فظاهر أن للديمقراطية في نظر اليونانيين ، وكما يعبر عنها أرسطو ، ميزتين : الأولى توزيع العدالة بين الجميع ، أو ما نسميه اليوم بالمساواة في الحقوق المدنية والسياسية . والثانية هي حرية كل واحد في أن يحيا كما يشاء .

والدليل على أن هذين المعنيين كانا راسخين في عقلية اليونانيين في القرن الخامس قبل الميلاد هو ما نجده في خطبة « بركليس » المشهورة في رثاء أبناء أثينا الذين ماتوا في السنة الأولى من حرب البلوبونيز » . فقد استهل « بركليس » خطبته بالثناء على الأجداد الذين برعوا في الحرب والقتال ، فاستطاعوا أن يصونوا أرض

(٢) أرسطو : « السياسة » الكتاب السابع ، الباب الثاني .

الوطن ، و«أن يسلموه حراً وديعة إلى الأبناء والأحفاد» . ثم مضى ممتدحاً الديمقراطية فقال : «إن اسم دستورنا هو الديمقراطية : لأنه دستور يهتم بالأغلبية لا بالأقلية ، ولأن جميع الأثينيين متساوون فى الحقوق والواجبات . أما المناصب العامة فكل واحد يرشح لها وينالها ، لا بفضل انتمائه إلى حزب ما ، بل بفضل صفاته ومميزاته الشخصية ، ولا يحول دونه شىء ما دام باستطاعته أن يؤدى خدمة للدولة . . . إننا لا نغضب على أحد منا حين يصنع ما يحلو له ويتصرف على الوجه الذى يريد . . . وعلى الرغم من سهولتنا فى معاملاتنا الخاصة نشعر فى أنفسنا قبل كل شىء بخشية القوانين واحترامها ، فتمنعنا تلك الخشية من مخالفتها فى أعمالنا العامة لأننا نطيع الحكام الذين يتقلدون مناصب القضاء واحداً بعد الآخر كما نطيع القوانين ، ولا سيما القوانين التى ليست مكتوبة والتى تسم من يخترقونها بميسم العار فى نظر الناس جميعاً »[٣] .

* * *

هذا هو المثل الأعلى الديمقراطية والحرية عند اليونانيين ؛ وليس من شك فى أن هذه الحرية التى كان الأثينيون يستمتعون بها هى التى حملتهم على الدفاع عن حرية وطنهم بكل

(٣) توقيديدس : « تاريخ حرب البلوبونيز » : ٢ ص ٣٥ وما بعدها .

ما وسعهم من قوة : الدفاع عنها ضد الفرس فى أوائل القرن الخامس قبل الميلاد ، وضد الاسبرطيين وحلفائهم فى أواخر ذلك القرن نفسه .

ومن الأمور المشهورة عند مؤرخى ذلك العصر وشعرائه أن يوازنوا بين الفرس واليونانيين من هذه الجهة : فالفرس — فى نظرهم — عبيد يقاتلون مأجورين ، أما اليونانيين فأحرار يقاتلون من أجل مثل أعلى للحياة ظفروا به بعد جهاد شاق ، وهم مؤمنون بأن هذا المثل وحده هو الكفيل بازدهار الشخصية الإنسانية واكتمالها . نجد فى رواية «الفرس» «لإخيل» أن أتوسا يسأل : «أين أثينا ؟ أهى مدينة كبيرة بلغت من قوة الجيش والمال حداً جعل « أجزرسيس » يرى وجوب القضاء عليها ؟ ومن هم أولئك الأثينيون ؟ وأى قائد يقودهم إلى الحرب ؟ ومن هو ذلك الطاغية الذى يتولى تصريف أمورهم مستبداً برأيه ؟ » فيجيب الشيوخ : « إنهم لا يرون أنفسهم عبيداً لأى إنسان ، وليس لأحد عليهم من سلطان »[٤] .

فالأمر الذى يزهو به اليونانى هو أنه ليس عبداً لإنسان ، وإنما يطيع القانون ، لأن القانون هو المعبر عن إرادة الشعب ،

(٤) إخيل : « الفرس » : ٤٧٢

ولأن الشعب هو كل مواطن يونانى ، والمواطن هو الذى أعد القانون وهو الذى سنه فى الجمعية العامة ، وهو الذى طبقه فى مختلف المحاكم بالمدينة . واليونانى حين يذود عن حرية وطنه إنما يذود عن حريته الشخصية ؛ الحريتان لا تفترقان بل هما شىء واحد .

* * *

وإذن فأصل معنى الحرية عند اليونان هو الحرية السياسية . ولكن هذا المعنى من معانى الحرية قد انتقل انتقالاً طبيعياً إلى الحرية فى الفكر وفى السلام وفى العمل وفى السلوك . وكان طبيعياً أيضاً أن يكون له أثر كبير فى فكرة « الإنسان » نفسه ، وفى ازدهار شخصه ، وفى فكرة « الحكمة » بكل ما تضمنته عند القدماء من كرامة واستقلال .

وقد أوضح « جومبرس » هذا الأمر فقال : « إن استتباب الديمقراطية قد كفل لكل مواطن أن يشعر بحرية جديدة كانت وقفاً على الأشراف من قبل . وساقه هذا الشعور بالحرية إلى كثير من عواطف « النبل » ومكارم الأخلاق . كان اليونانى يرى لنفسه ، باعتباره حراً ، منزلة فوق منزلة العبيد وحالاً تباين حالهم . وكان يرى أنه بهذا الاعتبار رجل مستقل عن الحظوظ والأقدار ، قليل الاكتراث بالمخاوف والآمال . إنه يستطيع أن يستمتع بما يملك

وهو آمن مطمئن ، وليس لأحد سوى الآلهة سلطان عليه . . . »
وعندئذ أصبح يرى فى التوكل على الأقدار أو التكالب على المصالح المادية دليلاً على الخسة والهوان ، ويرى احتقار المال والعزوف عن التجارة آية على النفوس الحرة الكريمة . فلما أشاد الفلاسفة بهذا النموذج من الإنسان الحر ، وعدوه مثلاً أعلى للإنسان فى كل زمان ومكان ، انبثق فى الأخلاق اليونانية مثال الحرية الداخلية . فمن وافق مطالب هذا المثال كان إنسانا حراً ، ولو كان عبداً يباع فى الأسواق ، ومن خالفه كان عبداً ، ولو كان ملكاً يجلس على العرش .

* * *

وهذا النزوع إلى « الحرية الداخلية » قد وافق ضياع استقلال المدن اليونانية سنة ٣٣٨ ق. م ، وتبعيتها لملك مقدونيا ، فاضطرت الحرية إلى أن تلوذ بحمى النفس الإنسانية ، حيث لا تستطيع أن تمتد إليها يد الطغاة والمغتصبين : إن اليونانيين قوم تكاد الحياة السياسية عندهم أن تطغى على كل شىء ، ولكنهم الآن قد سئموا الجمود السياسى بعد ضياع استقلالهم ؛ وهم يريدون أن يتلهوا عن التفكير فى محنتهم ؛ ولكن الآداب والفنون لا تكفى لسد أوقات الفراغ فى حياتهم. فكان طبيعيا أن تصبح الفلسفة حينئذ هى الملاذ الوحيد للمجتمع الأثينى . والفلسفة بدورها قد عنيت بالحياة

العملية، فأرادت أن تكفل للإنسان ملاذاً فى الضراء وحين البأس.
ونظر اليونانى فوجد على المسرح الفلسفى مدرستين كبيرتين متنافستين فى اجتذاب الجماهير : إحداهما مدرسة « الحديقة » وقد أنشأها « إپيقور » سنة ٣٠٦ ق.م ، والثانية مدرسة «الرواق» وقد أنشأها « زينون » سنة ٣٠١ ق.م .

أما مدرسة « إپيقور » فهى البيئة الجديدة التى يحس الإنسان أنها داره التى يأوى إليها ، هى أسرة « الأصدقاء » . وليست الصداقة الإيبقورية هى الشارة الخارجية التى تربط التلاميذ بالأستاذ فحسب ، بل هى الأساس الذى تقوم عليه الحكمة(٥) . وتتلخص الدعوة الإيبقورية فى وجوب سعى الإنسان إلى الخلو من الاضطراب النفسى . ولكن المرء لا يستطيع أن يبلغ هذه الغاية إلا بمناصرة جماعة «الأصدقاء» ومشاركتهم إياه فى السراء والضراء والمثل الأعلى للحرية كما دعا إليه « إپيقور » هو أن يخلو قلب الإنسان من كل رغبة أو رهبة ، وأن تبرأ نفسه من الخرافات والأوهام .

وأما فلاسفة « الرواقية » فقد أرادوا إحلال « الإنسان » محل المواطن ، وجعلوا « الحكيم » مواطناً للكون كله ، ومالوا

---

(٥) راجع : فستوجيير : «إپيقور وآلهته» ؛ باريس ١٩٤٦ ــ الفصل الثالث

إلى اعتبار الإنسانية أسرة واحدة أعضاؤها أفراد البشر عامة ، أياً كانت نحلهم وألسنتهم وبلادهم . فالناس جميعا طبيعتهم واحدة وأصلهم واحد ، وهم من جهة عقولهم يشتركون فى نظام واحد ، وينتسبون إلى إله واحد ، ويؤلفون دولة واحدة ، حدودها الكون كله ، ورئيسها الله، وقوانينها قوانين الطبيعة. وكلما استرشد الإنسان فى حياته بهذه القوانين العقلية الطبيعية التى يقر بضرورتها ويعمل على استتبابها أصبح رجلاً حراً بأكمل معانى الحرية(٦) .

* * *

وإذن فنحن نرى أن حكماء أثينا قد استطاعوا فى أزمان الشدة والبلاء أن يقدموا للعالم نظرة جديدة عن الحرية . وهذه النظرة نفسها هى التى سيقدمها حكماء رومة ، والرواقيون منهم على الخصوص ، ولكن مع شىء من التحوير .

وفكرة الحرية هى الفكرة الكبرى التى تسود فلسفة «إبكتيتوس» الرواق الرومانى (القرن الأول بعد الميلاد) . والحرية عنده هى أن يتصرف الإنسان فى أفكاره وإرادته بحيث لا يمكن قهره على غير ما يريد . وإذن فهى حرية النفس التى تعرف كيف

---

(٦) عثمان أمين : «الفلسفة الرواقية» ، القاهرة الطبعه الثانية ، ١٩٥٨

تحكم نفسها وفق قانون تسنه لنفسها . وإذا أراد الإنسان أن يعرف تلك الحرية وجب عليه ، وفقا للمبدأ السقراطى المشهور ، أن يعرف نفسه . عندئذ يتبين أولاً أنه مستعبد لأشياء كثيرة : فهو عبد لبدنه ، عبد للمال ، عبد للجاه والسلطان ، فإذا التمس المرء الحرية الصحيحة فليبحث عنها لا فى الأشياء الخارجية ، ولا فى جسده ، ولا فى ماله ولا فى جاهه ، لأن فى ذلك كله رقاً أخلاقياً وبلاءً عظيماً ، بل إنه واجدها فى نفسه وفى أمر مطلق مستقل ، وهو قدرته على الحكم والإرادة . ولا شىء من الخارج يستطيع أن ينال حرية النفس بسوء : « سأل الفيلسوف تلميذه : أهنالك شىء هو ملك لك ؟ قال التلميذ ، لا أدرى ، فقال الفيلسوف : أيستطيع أحد أن يكرهك على تصديق ما ليس بصدق ؟ قال : لا . فقال : أيستطيع أحد أن يكرهك على إرادة ما لا تريد ؟ قال : يستطيع ذلك إذا هددنى بالموت أو بالحبس ؛ فقال الفيلسوف : إذا لم تبالِ أنت بالموت أو بالحبس ، أيستطيع إكراهك بمثل ذلك الوعيد؟ قال : لا . قال : أو ليس فى قدرتك أن تحتقر الموت ؟ قال : بلى . قال : فأنت حر حينئذ . . . » . فحرية النفس عند « إبكتيتوس » تفلت من سلطان الناس وسلطان الأشياء ، بل إنها عنده تفلت من سلطان الله نفسه : فإن الله الذى منحنا الحرية يستحيل عليه أن يسلبنا إياها ، لأن المنحة

الإلهية لا نسترد كالمنح البشرية ، وإذن ففى الحرية يجد الإنسان مستنده الذى يطمئن إليه(٧) .

* * *

أما الإمبراطور الرومانى «مرقس أوريليوس» (١٢١-١٨٠ ب. م) فقد دعا إلى فكرة الاستقلال . قال : إن خير كل موجود وغايته هو أن يؤدى العمل الذى خلق له . والإنسان إنما خلق بطبيعته عاقلاً . فحسبه إذن — لكى يصيب خيره ويبلغ غايته — أن يحقق استقلاله النفسى مهما كلفه ذلك . واجب عليه أن يصون ذلك الاستقلال سواء كان بإزاء غيره من الناس أم بإزاء الآراء التى منشؤها الخيال أو الأهواء أو الانفعالات أو الرغبات أو المخاوف فإذا بلغ الإنسان ذلك الاستقلال المنشود عاش حراً غير مقيد ، وعاش من نفسه فى حصن حصين ، فلا يمسه مكروه ولا يستطيع أحد أن يلحق به ضرا . ولقد أصر مرقس أوريليوس على الأخذ بما دعا إليه الرواقيون من التفرقة بين الأشياء التى فى قدرتنا والأشياء التى ليست فى قدرتنا : فكل ماهو مغاير لنا وخارج عنا ليس فى مقدورنا، والذى فى مقدورنا هو ملكات نفوسنا ، وعلى الخصوص قدرتنا النفسية على تصديق الأفكار التى نحكم ببداهتها،

---

(٧) راجع : إبكتيتوس : « المحادثات » ، الكتاب الرابع ؛ الفصل الأول

وقدرتها على الرفض والتوقف عن الحكم . . . فإذا قيل إن قدرة الإنسان محدودة، وإن كثيراً من المصاعب تعترض طريقه، فالجواب أن هذا هو السبب فى أن الحكيم لا يريد شيئا قط إلا « بتحفظ » أى على شرط أن يكون الشىء المطلوب قريب المنال : فإذا كان صعب المنال ، فالرجل الذى يكون قد تحفظ فى طلبه لا يشعر من جراء فشله فى بلوغه بأى ألم أو خيبة ظن ، لأنه كان يقدر وقوع الفشل من قبل، وبهذه المثابة لا يعده فشلاً[٨] .

وإذن فالحرية الداخلية عبارة عن أن نغير رغباتنا ، وأن نرفعها من المستوى الفردى إلى مستوى الكون . فأنا إذا وافقت الكون أصبحت حراً فى أن أعمل كما أشاء ، وأستمتع بحرية تامة . ونتائج عملى، سواء كانت موفقة أو غير موفقة ، لا تهمنى إطلاقاً . وما يهمنى إلا الصورة التى أضفيها على الفعل ، وهذه الصورة ممتازة: كل شىء حسن ما دام يتم وفقاً لقانون الكون الذى هو حسن . وما علىّ إلا أن أتابع قانون الكون، عندئذ يبدو لى كل ما يصيبنى شيئاً حسناً .

* * *

كان من شأن الحوادث الكبرى التى وقعت فى بلاد اليونان

(٨) مرقس أوريليوس : « خواطر » — الكتاب الثالث ، ف ٩ .

فى عهد « فيليب » و « والاسكندر » أن جردت الأخلاق اليونانية من طابعها القومى المألوف عند أرسطو وأفلاطون ؛ فلم يعد للمواطن « اليونانى » وجود : سقط القناع اليونانى القديم ، ولم يبق سوى « الإنسان » . فأرادت الفلسفة أن تعلمه الفضيلة وأن ترشده إلى السعادة : فكان سبيلها أن تصرفه عن كل شىء ، حتى عن الوطن . ومن أجل هذا وجدنا الطابع العام للمذاهب الفلسفية فى « العصر الهلينى » هو عدم الاكتراث بالأمور السياسية : فمذاهب « ديوجانس » و « وأرستيبوس » و« بيرون» و «قرنيادس » و « إبيقور » و « زينون » — على ما بينها من اختلاف — إنما هى صور متنوعة لسعى الإنسان إلى الانطواء على النفس، والانصراف عن الأشياء الخارجية والمظاهر الخداعة التى تحول بينه وبين تكميل نفسه وإسعادها . لقد كانت «أثينا» من قبل زعيمة الحرية : حرية الفرد فى المدينة ، وحرية المدينة فى بلاد اليونان . فلما انحلت المعتقدات القديمة ، وهوت الحرية السياسية ، ووهنت الفضائل الأخلاقية، لم يبق أمام النفس الإنسانية إلا أن تنكمش على ذاتها ، حتى تصادف عقائد جديدة تشعل فيها نار الحب والأمل[٩].

ولم يبق أمام فلاسفة أثينا إلا أن ينهضوا بعبء هذه المهمة ،

---

(٩) Gilbert Murray, *Stoic, Christian and Humanist* 1946, p. 92

فقاموا يبيّنون للناس أن « الحكيم » يظل حراً إذا عرف كيف يستكفي بنفسه ، وكيف يحيا على وفاق مع نظام العالم .

* * *

لقد كان « إبيقور » رجلاً مريضاً ، وكان « كلينثس » الرواقي سقّاء يشتغل ليلاً في خدمة خباز ، وكان « ابكتيتوس » الرواقي عبداً . وكان العصر الذي عاش فيه « إبيقور » و « زينون » عصر مجاعة وموت ، قد تقلبت فيه على أثينا أحداث كثيرة : ثارت أثينا ثلاث مرات (وانتهت ثوراتها بإراقة الدماء) ، وقاومت الحصار خمس مرات ، واستولى عليها الأعداء ثلاث مرات . . . وفي الحق لقد كان ذلك العصر أحد تلك العصور التي يستولي فيها على الإنسان شعور بسخف الحياة وتفاهة قدرها . ولأول مرة حينئذ ظهرت فكرة « السخف »[١٠] في فلسفة الحياة تحت اسم « الحظ » و « البخت » و « القسمة » !

وإذن فهاتان الفلسفتان الأخلاقيتان اللتان ظهرتا في أوقات الشدة والبلاء قد جاءتا ملائمتين لبؤس الإنسان الحديث الذي بدأ هو أيضاً في الظهور حينذاك ، ذلك الإنسان الحائر الضائع في جمهرة الناس ، والذي هو أشبه برقم من أرقام الحساب وسط عــــدد

(١٠) وهي الفكرة التي عادت إلى الظهور في أيامنا هذه عند « الوجوديين »

لا يحصى من المخلوقات البشرية التي هي على شاكلته والتي لا تعرف عنه شيئاً كما لا يعرف هو عنها شيئاً ، ذلك الإنسان الذي يحمل وحده عبء الحياة ويعيش بلا صديق ، ويسير بلا مأرب ولا سبب من أسباب الوجود ، ويدور على نفسه كالبهيمة إلى أن يموت . . . [١١] :

إلى هذا الإنسان القلق المضطرب قدم « إبيقور » و « زينون » وأنصارهما من بعدهما هداية إلى طريق جديد لمباهج حياة سعيدة لم تستنفد بعد فضائلها حتى في أيامنا هذه : أرشداه إلى سكينة النفس التي لا تساورها رغبة أو رهبة : وعلّماه كيف يسلك سبيل « الحكمة » الإنسانية ليصل إلى الحرية الداخلية وهي الحرية الحقيقية .

---

(١١) فستوجيير : « الحرية والمدنية عند اليونان » ، باريس سنة ١٩٤٨ ص ٦٠ بع .

حول تاريخ الفلسفة الأوربية

فى العصر الوسيط

خصائص « العصر الوسيط » فى أوربا — سيطرة
اللاهوت — أوغسطين — الأفلاطونية — المشكلة
« المدرسية » : التوفيق بين العقائد المسيحية والفلسفة
اليونانية ـ كتاب الأستاذ يوسف كرم ـ ميزات الكتاب
ملاحظات من حيث الشكل ـ سمات الفكر المدرسى

يطلق اسم « العصر الوسيط » على حقبة طويلة من الزمان ، تمتد على وجه التقريب من القرن السادس الميلادى إلى عهد « الإصلاح » الدينى المسيحى . وأظهر خصائص هذا العصر على العموم أن علماء الدين ورجال الكنيسة كانوا هم القائمين فى البلاد الأوربية على شؤون التعليم الفلسفى . ففى إبان القرن السادس والسابع والثامن كانت الكنيسة المسيحية هى الرسول الوحيد لنقل كل مابقى من تراث العصر « الكلاسيكى » القديم ، وكان ينظر إليها على أنها المخلص الوحيد للإنسانية ، لا من نار جهنم فحسب ، بل من البهيمية والهمجية أيضاً . وكان إدراك هذا الأمر ، على مافيه من إبهام وقصور ، هو الذى أضفى على عقلية العصور الوسطى وحدتها ووسمها بالطابع المميز لها .

كان فكر القرون الوسطى فى صميمه يرد كل شىء إلى الله ،

وكان جميع الكبار من مفكرى تلك العصور لاهوتيين ، حتى ليصح القول بأن « عصر النهضة » الأوربية إنما بدأ حين اختفت هذه الظاهرة الدينية العامة ، وازدادت المعرفة بآثار القدماء من العرب واليونان . فمن القرن التاسع إلى القرن الثانى عشر كان العلم بآثار أفلاطون وأرسطو ضئيلاً إلى حد يدعو إلى الدهشة ، إذ لم يبق من كتب أفلاطون إلا كتاب « طيماوس » الذى ترجمه « خلقيديوس » إلى اللاتينية ؛ ولا من كتب أرسطو إلا كتاب « المقولات » وكتاب « الشرح » . ولم تكن مضامين كتب أرسطو الأساسية معروفة بوجه عام إلا فى بداية القرن الثالث عشر، وإن كانت كتبه فى المنطق قد كشفت كلها مرة أخرى قبل نهاية القرن الثانى عشر . وكان يسود الفترة الأولى من العصور الوسطى مؤلفات القديس « أوغسطين » الذى استطاع ، أكثر من أى واحد آخر من « الآباء » اللاتينيين ، أن يدخل فى تعاليمه الروح الفلسفى عند الأفلاطونيين المتأخرين ، والذى استمر يؤثر أعمق التأثير وأبقاه فى عقلية العصور الوسطى ، حتى حين بلغت سلطة أرسطو ذروتها . وقد كان لاهوت الكنيسة فى « عصور الآباء » مشبعاً بالأفلاطونية ، وظل إلى النهـــاية أقرب إلى المذهب الأفلاطونى منه إلى المذهب الأرسطوطالى .

وإذن فقد كانت مهمة المفكر فى العصور الوسطى مهمة توفيق أكثر من أن تكون مهمة خلق وإبداع ؛ فقد كان الناس يحيطون الكلمة المكتوبة بهالة من التبجيل . وكانوا يؤمنون إيماناً تقليدياً خفياً بأن النصوص المقدسة كلها صحيحة بحروفها ، سواء ما ورد منها فى الأناجيل أم فيما كتبه الآباء وشيوخ الكنيسة . وقد سرى مثل هذا الإجلال أيضاً إلى غير الكتب الدينية من آثار الماضى التليد .

وإذن فقد كانت المشكلة « المدرسية » هى التوفيق بين الوحى الذى تقول به الكنيسة ،والنظر الفلسفى الذى تلألأ فى سماء اليونان القديمة . وقد غلب الإيمان بإمكان هذا التوفيق : لأن الإنسان ، وهو الحيوان الناطق ، إنما خلق على صورة خلق الله ؟لكن العقل البشرى قد فسد بخطيئة آدم ؛ فإذا وقع بين العقل وظاهر الوحى تعارض وجب على العقل أن يبادر بالإذعان والنزول عن حقوقه. فإن أبى واستكبر وأراد أن يبحث ، كان مقترفاً أفحش الكبائر وأخبث الشناعات، وكان عمله هذا مرادفاً لإنكار معقولية الكون على الإطلاق، لأن العقل والوحى يلتقيان عند مصدر واحد فريد، وهو طبيعة الله التى هى سر من « الأسرار » التى لا يسبر لها غور. ومن أجل هذا رأوا أن الإخفاق فى الوصول إلى الجمع بين الفلسفة والدين إنما يرجع إلى فساد العقل البشرى ، الذى لا يحفظ عليه

سلامته إلا نعمة الإيمان . والخلاصة أن تاريخ الفكر فى العصور الوسطى عبارة عن الكشف عن المحاولات المتعاقبة للتوفيق بين العقائد المسيحية والفلسفة الأفلاطونية أولاً ، والتوفيق بين تلك العقائد والفلسفة الأرسطوطالية أخيراً .

* * *

وهذا هو ما بسطه الأستاذ يوسف كرم ، ببيان جلى على إيجازه ، فى كتابه الجليل « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط » [1] الذى نقدمه إلى قراء العربية جد مغتبطين .

يقع الكتاب فى أربعة أبواب : الباب الأول فى « أساتذة العصر الوسيط » ؛ ويبحث فى أوائل نقلة الفلسفة اليونانية إلى اللاتينية ، وفى القديس أوغسطين وديونيسيوس وبويس . والباب الثانى فى « تكوين الفلسفة المدرسية » ، ويبحث فى تنظيم التعليم ، ويبسط مذهب « جون سكوت أريجينا » ، وطائفة من اللاهوتيين والفلاسفة أشهرهم بيرنجى دى تور ، والقديس أنسلم ، وبيير أبيلار ، وألان دى ليل . والباب الثالث فى « أوج الفلسفة المدرسية » ويبحث فى نشأة الجامعات ، وفى مذاهب بعض الفلاسفة المدرسيين مثل جيوم « الأوفرنى » وألكسندر أوف هاليس

---

(١) نشرته دار الكاتب المصرى ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

والقديس بوناڤنتورا ، وروجربيكون ، والقديس ألبرت الأكبر ، والقديس توما الأكويني ، وسيجر دي برابان، وريمون لول . والباب الرابع فى « انحلال الفلسفة المدرسية »، يبحث فى إيكارت . وجون دونس سكوت، ووليم أوف أوكام ، والإسميين الباريسيين مثل جان دي ميركور وجان بوريدان وألبير دي ساكس . ويختتم الكتاب ببيان للمراجع وقاموس للأعلام .

* * *

إن أبواب الكتاب ، بما يندرج تحتها من فصول وأعداد وفقرات ، كلها قيمة نافعة ضرورية للوقوف على الفلسفة المدرسية فى نشوئها وازدهارها وانحلالها . ويجرى الكتاب على نسق علمى دقيق محبوك ، وينطق بلفظ عربى مبين ، تسرى فيه البلاغة حيناً ويبلغ حد الإعجاز أحياناً . وظاهر أن كتاباً كهذا لم يكتب على عجل ، وإنما « صنعه » صاحبه بفكره ويده كما يصنع الفنان الذى يعشق فنه تحفة رائعة ؛ فجاء هذا العمل ثمرة طيبة للتوفر على الدرس والتمحيص وآية شاهدة على طول الروية والأناة؛ وظاهر أيضاً أن المؤلف لم يدفع بكتابه إلى المطبعة إلا بعد مراجعة وصقل واستيعاب : وهذه شرائط الإتقان والسعى إلى الكمال بقدر الإمكان ؛ وتلك خصال العلماء المحققين الذين يعكفون على بحوثهم

سنوات ، لا يحسبون حساباً «للموضة » أو للشهرة أو للسوق .. فنرجو أن يكون ظهور هذا الكتاب ، وهو فى هذه المرتبة من الإجادة ، درسا بليغاً للمستعجلين من الكتاب والمؤلفين .

* * *

وبعد فإننا نود أن نقدم إلى المؤلف الفاضل بعض الملاحظات التى قد ينتفع بها فى الطبعة الثانية من الكتاب .

يذكر المؤلف (ص ٩٧) من نقلة الكتب العربية إلى اللغة اللاتينية فى القرن الثانى عشر المترجم الإيطالى « جيرار دى كريمونا » ، ويذكر أنه قد ترجم إلى اللاتينية شرح الفارابى على السماع الطبيعى لأرسطو ؛ ونحب أن نضيف إلى ما ذكر أن دى كريمونا قد ترجم من كتب الفارابى كتاب « إحصاء العلوم » كله ، وأن هذه الترجمة الكاملة موجودة محفوظة بالمكتبة الأهلية بباريس تحت رقم ٩٣٣٥ ، وقد نشرها المستشرق الأسبانى « بلانسيا » Palenica فى طبعته للنص العربى الموجود بمكتبة الإسكوريال ، وذلك ضمن « منشورات كلية الآداب والفلسفة بجامعة مدريد » سنة ١٩٣٢ .

ونلاحظ أيضا أن المؤلف قد أورد فى مقدمة كتابه بعض المآخذ أو « المثالب » التى وجهت إلى الفلسفة المدرسية المسيحية

ثم شرع فى الرد عليها ؛ ونحن نخالف الأستاذ فى هذه الطريقة ، ونرى أن ما ذكره بهذا الصدد كان أحرى أن يؤجله إلى مابعد الفراغ من عرض الفلسفة المدرسية جملة وتفصيلاً ؛ فمادام حضرته قد نصب نفسه للدفاع عن الفلسفة المدرسية — وله الحق فى أن يصنع هذا ، بل إنه مندوب إليه — فقد كان ينبغى أن يسلك الطريق الطبيعى الذى يسلكه كل محام عن قضية : يعمد أولاً إلى بسط الدعوى وبيان ظروفها وملابساتها ؛ ثم يتولى الدفاع عن وجهة نظره مع تفنيد دعوى الخصوم ، وعندئذ يستطيع القارىء الذى يكون قد أحاط بجملة الفلسفة المدرسية،وكون له فيها رأياً ، أن يتابع المؤلف فى دعواه ، وأن يتبين بنفسه مدى مافى دفاعه من إقناع . أما ماصنع الأستاذ كرم فى كتابه من البدء مباشرة بالدفاع ، قبل بسط القضية ، فأمر ينطوى فى نظرنا على نوع من « الدور »: لأنه يفترض أن القارىء عارف من قبل بماهية الفلسفة المدرسية ، واقف على جهود رجالها ومذاهبهم فيها؛ مع أن الكتاب لم يكتب إلا للتعريف بهذا الذى يُفترض من ناحية أخرى أنه معروف !

* * *

ولست أعنى من إيراد هذه الملاحظة أن يفهم القارىء أن

الخلاف بين المؤلف وبينى يتناول جوهر الموضوع ، ولا أن يظن أننى أقر أقوال من وصفوا الفلسفة المدرسية المسيحية بأنها « حقبة مظلمة مقفلة على نفسها »، بل الواقع أن الخلاف بيننا هنا إنما ينصب على الشكل فحسب ، وأعتقد أن للفكر «المدرسى » على العموم ميزات ليس من الإنصاف إغفالها .

صحيح أن ذلك الفكر كان دينياً فى صميمه ، وكانت الفلسفة فيه خاضعة للاهوت ، ولا استقلال لها عنه ، بل أنها استخدمت « لفهم الإيمان » كما كانوا يقولون . وصحيح أن الفكر الأوربى فى العصر الوسيط كان فقيراً فى المعلومات الواقعية النافعة ، وكان يعوزه روح العلم الحديث، كما كانت تعوزه المناهج الصحيحة للبحث العلمى كما نفهمه اليوم ، أعنى ذلك البحث القائم على الاستنباط والاستقراء والتجربة ، دون تأثر بأى اعتبار آخر خارج عن موضوع النظر .

لكنى أرى أن هذه الحقائق التى لاتنكر لاينبغى أن تحملنا على أن نغمط علماء العصور الوسطى حقهم من التقدير. وخليق بنا أن لاننسى ما شاركوا فيه من جهود لتقدم العقل الإنسانى . ويبدو لنا أنهم حققوا ذلك من عدة وجوه : الوجه الأول أن المنهج الذى جروا عليه فى النظر العقلى وفى الاستدلال —

على الرغم مما كان فيه من جفاف وآلية — قد استطاع أن يكسب الفكر نفاذاً ودقة وحذقا فى التميز والتقسيم والتفريع والمحاجة وما إلى ذلك من صفات يندر وجودها فى ذهنية العصور الحديثة. والوجه الثانى أنهم استطاعوا بتأملاتهم أن يتعمقوا مسألة من المسائل الفلسفية الكبرى، وهى مسألة النفس والجسم؛ والحق أنهم قطعوا فى درس هذه المسألة أشواطاً لم يبلغها القدماء من قبل، وبينوا أن عالم الروح حق لاريب فيه، وأنه مهما يكن أمر الصلة بين الروح والبدن فإن الروح لاتقل عن المادة ثبوتاً وأصالة.

ومن الإنصاف أن نسجل لعلماء العصور الوسطى فضلا آخر لايستهان به، ذلك أنهم جعلوا للحياة الباطنة منزلة رفيعة تفوق ما كان لها عند مفكرى القدماء، وليس من الإسراف أن يقال بهذا الصدد إن الآثار التى خلفها الصوفية فى مواجيدهم ومشاهداتهم ومكاشفاتهم كان لها من عمق الأثر فى تربية «الذوق البسيكولوجى» مثل ما كان للتمييز والتقسيم والتفريع من الأثر فى تقوية «الذوق المنطقى» عند المناطقة والجدليين من أهل القرون الوسطى.

* * *

وبعد فإن أسرة الفلسفة فى مصر والشرق العربى لتغتبط أعظم اغتباط بظهور كتاب «تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط»

ذلك الكتاب الذى اتسم ، كسائر ما كتب المؤلف ، بسمات الجد والعمق ، والجمع بين الدقة والطلاوة والرصانة والوضوح ؛ وأود أن اختتم هذا العرض السريع بأن أعلن عظيم إعجابى بما يبذل الأستاذ المؤلف من جهود صادقة لخدمة الفلسفة فى البلاد العربية خدمات صالحة باقية ، وأود أن أنتهز هذه الفرصة لأقدم إليه خالص التهنئة على ما وفق إليه من هذا العمل الدائب الباهر الذى أرى فيه فتحاً مبيناً فى الأدب الفلسفى العربى الحديث.

الفلسفة والدين

عند فلاسفة الإسلام

التوفيق بين الفلسفة والدين : الفيلسوف والنبى — الفارابى — ابن سينا — حملة الغزالى ظالمة — ابن طفيل — نظرية ابن رشد — نظرة الإسلاميين إلى الصلة بين الفلسفة والدين

يقول « موريس ڤولف » فى معرض الكلام عن فلاسفة العرب « إن التوفيق بين الفكر الفلسفى وبين العقيدة الإسلامية كان من أكبر ما انصرفت إليه عناية فلاسفة العرب. غير أن أغلبهم يفرق بين دين المستنيرين المبنى على دراسة فلسفية ، وبين دين الدهماء القائم على تأويل القرآن تأويلاً حرفياً . ويتصل بهذه العناية المناقشات التى ثارت بين المتكلمين من أهل السنة ، وبين غير واحدة من الطرق المارقة التى لا يسمح المقام بتقصى تاريخها . . . وكارادوفو وغيره يطلقون « المدرسية الإسلامية » (Scolastique musulmane) على تلك المحاولة التى تبغى التوفيق بين القرآن والفلسفة . ومع ذلك فلا ينبغى أن يغرب عن البال أن فلاسفة العرب نحوا فى تفسير العالم منحى قائماً بذاته مستقلاً عن خضوعهم للقرآن »[1] .

---

(١) موريس ڤولف : « تاريخ فلسفة القرون الوسطى » ج ١ ص ٢٠٩

ونحن إذا تقصينا آراء فلاسفة الإسلام واحداً واحداً فى هذا الصدد ، أعنى بصدد الفلسفة والدين ، وجدنا مقالة « ڤولف » تشبه أن تكون صادقة منطبقة على الواقع فى مجموعها : فقد كان فلاسفة الإسلام مسلمين مؤمنين مخلصين حقا لدينهم، يعتقدون اعتقاداً يقينيا كما يقول المستشرق « تنمان » أن الإسلام هو أكمل وحى إلهى ؛ غير أنهم إذا كانوا قد حاولوا التوفيق بين مذاهب الفلسفة التى يحبونها ، ويقفون عليها حياتهم ، وبين عقائد الإسلام الذى يؤمنون به ويقدسونه، فلم يكن مرجع ذلك إلى أنهم نصبوا أنفسهم حماة للدين — كما يقول ذلك المستشرق — بل لكى يدرأوا عن أنفسهم شبه الأشعرية وغير الأشعرية ممن كانوا يرمونهم بالزندقة والمروق ، لاشتغالهم بالفلسفة وعلوم الأوائل . وحسبنا لكى ندرك هذا الأمر أن نورد بيتين من الشعر قيلا يوم حكم على الفيلسوف ابن رشد بالنفى من بلاده واضطهاد أنصاره :

نفذ القضاء بأخذ كل مضلل متفلسف فى دينه متزندق
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقة إن البلاء موكل بالمنطق

* * *

لقد كان أولئك الفلاسفة يرون للفلسفة مكانها وللدين مكانه ، كل منهما يؤدى وظيفته فى الحياة من غير أن يكون بينهما مصادمة

ولا نزاع : فالفيلسوف يصل عن طريق العقل إلى إدراك الأمور النظرية ، وهو يلم بطرف من الحقائق العملية . مهمته إذن نظرية : البحث فى العقائد والنظر فى الحقائق العقلية .

أما النبي فهو يدرك من سبيل الوحى الحقائق العملية ، وطرفاً من الحقائق النظرية : وهو يرى ، فى حالة إشراق ، النظام الأكمل للكون فيحاول أن يهدى الناس إليه . فوظيفته إذن عملية تشريعية أكثر من أن تكون نظرية . كانوا يرون أن مهمة النبي هى تحقيق العدل فى هذا العالم ، ومهمة الفيلسوف هى التشبه بالله فى كمال المعرفة . وبهذا المعنى يقول الفارابى : « وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله . . وأما الأعمال التى يعملها الفيلسوف فهى التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان »(٢) .

والفارابى لا يرى بين الفلسفة والدين تعارضاً ولا منافرة . وإذا كان قد وجد بينهما اختلاف ، فليس ذلك إلا فى الظاهر : لأن الشريعة تخاطب الجمهور ؛ والجمهور لا قِبَل له أن يدرك من

(٢) الفارابى : « فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » (ضمن : المجموع » القاهرة سنة ١٩٠٧ ص ٦٢) .

أسرار الأمور وبواطنها ما يدركه الفلاسفة بالبراهين الحقيقية : لذلك خاطبهم الشرع بما استطاعوا تصوره وإدراكه .

ونحن نرى هذه الفكرة تنشأ عند الفارابى ولا تلبث أن تنمو وتترعرع مع الزمن عند خلفائه من الفلاسفة حتى تبلغ القمة فى الوضوح والصراحة لدى الفيلسوف ابن رشد .

* * *

ولننظر قول الفارابى فى رسالته المسماة « الجمع بين رأيَى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » ، وهى رسالة كتبها وفسر فيها العالم تفسيراً فلسفياً لا يناقض الدين الإسلامى : « والبرهانيات موكولة إلى أصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة ؛ والسياسيات موكولة إلى ذوى الآراء السديدة ، والشرعيات موكولة إلى ذوى الإلهامات الروحانية ؛ وأعم هذه كلها الشرعيات ، وألفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ، ولذلك لا يؤاخذون بما لا يطيقون تصوره : فإن من تصور فى أمر المبدع أنه جسم ، وأنه يفعل بحركة وزمان ، ثم لا يقدر بذهنه على تصور ما هو ألطف من ذلك وأليق به ، ومهما توهم أنه غير جسم وأنه يفعل بلا حركة وزمان لا يثبت فى ذهنه معنى متصور البتة ، وإن أجبر على ذلك زاده غياً وضلالاً ، وكان فيما يتصوره ويعتقده معذوراً مصيباً ، ثم يقدر بذهنه أنه غير جسيم وأن فعله بلا حركة ، غير أنه لا يقدر

على تصور أنه لا فى مكان ، وإن أجبر على ذلك وكلف تصوره تبلد ، فإنه يترك على حاله ولا يساق إلى غيرها . وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شىء يحدث لا عن شىء ، ويفسد لا إلى شىء ، فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوره وإدراكه وتفهمه . لا يجوز أن ينسب شىء من ذلك فيما هو فى موضعه إلى الخطأ والوهن ، بل كل ذلك صواب مستقيم . فطرق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع منشؤها عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالإبداع الوحى والإلهامات »[٣] .

ونرى الفارابى يعرض فى هذه الرسالة أيضاً لآراء أفلاطون وأرسطو فى مسائل عدة ، ويحاول أن يبين أنه لا خلاف فيها بين آرائهما من جهة ، ولا بين آرائهما وبين العقيدة الإسلامية من جهة أخرى . وأخيراً يتناول فيها ثلاث مسائل مما كثر حولها التنازع بين أهل النظر العقلى وأصحاب النظر الشرعى . ويشير إلى مواضع الشبه ومداخل الشكوك فيها ، وهى : قدم العالم ، وإثبات الصانع ، والثواب العقاب ؛ ويحاول أن يثبت اتفاق أفلاطون وأرسطو على أن العالم محدث وليس بقديم ، واتفاقهما على أنه لا بد له من صانع ، وينفى عنهما شبهة الاعتقاد بنفى الثواب والعقاب ، ويستدل

(٣) الفارابى : « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » (ضمن : « المجموع » ص ٣٠ — ٣١) .

على أن أرسطو كان يرى أن الجزاء واجب فى الطبيعة برسالة كتبها أرسطو نفسه إلى والدة الإسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه(٤).

* * *

أما ابن سينا فكلامه فى هذا المعنى أصرح وأجلى فبعد أن أثبت الحاجة إلى وجود نبي يخاطب الناس لهدايتهم وإقامة العدل بينهم ويسن للناس فى أمور معاشهم سنناً بأمر الله تعالى ، ووحيه قال : « فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهما صانعاً واحداً قادراً ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأنه من حقه أن يطاع أمره ، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق ، وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقى ، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة . ولا ينبغى له أن يشغلهم بشىء من معرفة الله تعالى فوق أنه واحد حق لا شبيه له . أما أن يتعدى بهم إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار إليه فى مكان فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ولا داخله . ولا شىء من هذا الجنس — فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفق الذى يشذ وجوده ويندر كونه : فإنه لا يمكنهم

(٤) الفارابى : « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو (« المجموع » ص ٢٦ — ٣٨) .

أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكد . وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه ، فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ، أو يقعوا فى الشارع ، وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات التى تصدهم عن أعمالهم البدنية ، وربما أوقعتهم فى آراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق ، فكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الأمر على اللسان فى ضبطهم ؛ فما كل متيسر له فى الحكمة الإلهية . ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة ، بل لا يجب أن يرخص فى التعريض بشىء من الأشياء التى هى عندهم عظيمة وجليلة ، ويلقى إليهم منه هذا القدر ، أعنى أنه لا نظير له ولا شبيه ولا شريك . وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه.

أما الحق فى ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملا : وهو أن ذلك شيء لا عين رأته ولا أذن سمعته . . . ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ليستدعى المستعدين بالجبلة للنظر إلى البحث الحكمى فى العبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة . . »[٥].

---

(٥) ابن سينا : « النجاة » طبع القاهرة سنة ١٣٣١ هـ ص ٤٩٨ — ٥٠٢

وبعد هذا يمضى ابن سينا منبهاً إلى ماينبغى أن يسن النبى للناس من فروض العبادات ووسائل القربى إلى الله. ثم يقول: «فهذه الأحوال (أحوال العبادات والقربى) ينتفع بها العامة فى رسوخ ذكر الله — عز اسمه — فى أنفسهم، فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك، وإن لم يمكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن أو قرنين؛ وينفعهم أيضاً فى المعاد منفعة عظيمة فيما ينزه به أنفسهم على ماعرفته. وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم فى المعاد؛ فقد قررنا حال المعاد الحقيق، وأثبتنا أن السعادة فى الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس، وتنزيه النفس تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة»[٦].

فظاهر من كلام ابن سينا انه يقسم الناس بإزاء الدين فريقين: خاصة وعامة؛ فالخاصة هم أهل النظر فى العقائد والعبادات؛ أما العامة فينبغى ألا يلقى إليهم من ذلك إلا ماتقبله أفهامهم وتتسع له مداركهم خشية أن تضطرب آراؤهم وتتزلزل عقائدهم.

فمقصد الدين هداية الناس لبلوغ السعادة فى الدارين، ومقصد الفلسفة تأهيل الفيلسوف لدرك السعادة الحقيقية. ولكن ماهى هذه

---

(٦) ابن سينا: المصدر نفسه ص ٥٠٤

السعادة الحقيقية التي ينشدها الفيلسوف ؟ وكيف السبيل إلى تحقيقها؟

يرى ابن سينا أنه للوصول إلى « السعادة الحقيقية » ينبغي أن يتوافر في حق الفيلسوف ركنان . أحدهما نظري والآخر عملي . أما الركن النظري فهو كمال المعرفة كما رأينا لدى الفارابي . ولكن كمال المعرفة عند ابن سينا على ضروب : أحدها : تصور المبادىء المفارقة تصوراً حقيقياً والتصديق بها تصديقاً يقينياً . والثاني : معرفة العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية . والثالث معرفة النظام الكلي والترتيب الذي عليه الكائنات من المبدأ الأول إلى أخس الموجودات . والرابع تصور العناية الإلهية وكيفيتها — ثم لا بد أخيراً من توثيق العلاقة مع العالم الآخر والشوق إليه : هذا هو الركن النظري في تحقيق السعادة .

أما الركن العملي فتنزيه النفس ، أي تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة . وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات ، والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس ، وتديم تذكيرها المعدن الذي لها ، حتى تزكو وتشتاق إلى كمالها وتطلبه ؛ فإذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها لم تنفعل ولم تتأثر من الأحوال البدنية . وإن دامت هذه الأفعال من الإنسان استفاد ملكة الالتفات إلى جهة الحق

والإعراض عن الباطل ، وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد مفارقة البدن(٧) .

* * *

ولنخطُ الآن إلى الغزالى ، ذلك الجبار الذى أمعن فى الفلسفة طعناً وتجريحاً ، ونادى بوجوب زجر كل من يخوض فى علومها ، بحجة أن بعض الذين مارسوها ركبوا شططاً وانحرفوا عن جادة العقيدة الشرعية(٨) .

ولسنا نفهم كيف ساغ للغزالى أن يطعن على الفلسفة ، ويرميها بتشويش آراء العوام وهدم معتقداتهم الدينية ، مع أن العامة هم أبعد الناس عن الاطلاع على آراء الفلاسفة والوقوف على دقائق مباحثهم ، ومع أن الفلاسفة أنفسهم ما طمعوا يوماً فى استرضاء الجماهير ولا النزول إلى مجادلة العوام والجهال ، ولكنهم توخوا من مبدأ الأمر أن يخاطبوا طبقة الخواص والعلماء ، على ما أوضحنا بيانه فيما سبق من القول .

وليت شعرى أكان الغزالى منطقياً مع نفسه فى الجهر بهذه

(٧) ابن سينا : « النجاة » ص ٤٧٥ بع وأيضاً : ابن سينا : « أحوال النفس » الفصل الخامس عشر (طبعة أحمد فؤاد الأهوانى ، سنة ١٩٥٢ ص ١٢٧ بع)

(٨) الغزالى : « المنقذ من الضلال » ، فصل فى أقسام علوم الفلسفة .

الصيحة ضد الفلاسفة ؟ مع أننا نراه يقول فى مفتتح كتابه « إلجام العوام عن علم الكلام » ما نصه : « أما بعد فقد سألتنى — أرشدك الله — عن الأخبار الموهمة للتشبيه عند الرعاع والجهال من الحشوية الضلال ، حيث اعتقدوا فى الله وصفاته ما يتعالى ويتقدس عنه من الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجلوس على العرش والاستقرار وما يجرى مجراه . . . » ثم يقول بعد ذلك: « وحقيقة مذهب السلف — وهو الحق عندنا — أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق ، يجب عليه فيه سبعة أمور : التقديس ، ثم التصديق ، ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ، ثم الإمساك ، ثم الكف ، ثم التسليم لأهل المعرفة . . . »(٩) .

أليس هذا هو عين ما يقول به الفلاسفة ، على ما رأينا ، من وجوب صرف العامة عن البحث فى حقائق أمور الدين ووجوب عدم التصريح لهم بما يعسر عليهم إدراكه ، بل يترك ذلك إلى أهل المعرفة والعلماء ؟

الحق أنه إذا كان هناك من هو أولى باللوم والمؤاخذة لتصريحه فى بعض كتبه بما لا يجب التصريح به للجمهور ، فهو الغزالى نفسه ومعه فريق من المتكلمين .

---

(٩) الغزالى: « إلجام العوام عن علم الكلام » القاهرة ١٣٠٣ هـ ، ص٣ — ٣

يبدو لمن تتبع ما كتبه الغزالى فى هذه المسائل أنه لم يثبت فى كتبه على رأى ، وخلط فيها تبعاً لمخاطبته تارة للخاصه وتارة للجمهور . وحسبنا بياناً لهذا الخلط أن نورد رأى ابن طفيل فيه ، قال :

« وأما كتب الشيخ أبى حامد الغزالى فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط فى موضع ويحل فى آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة فى كتاب « التهافت » إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال فى أول كتاب « الميزان » إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . ثم قال فى كتاب « المنقذ من الضلال » إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفى كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل فى آخر كتاب «ميزان العمل» حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام : رأى يشارك فيه الجمهور فيما عليه ، ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد . ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه فى اعتقاده . ثم قال بعد ذلك : ولو لم يكن فى هذه الألفاظ إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً :

فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى في العمى والحيرة . ثم تمثل بهذا البيت :

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به

في طلعة البدر ما يغنيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه ، وأكثره إنما هو رمز وإشارة . لا ينتفع به إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ، أو من كان مُعداً لفهمها فائق الفطرة فهو يكتفي بأيسر إشارة . .» (١٠)

* * *

أما الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل فما علينا إلا أن نقرأ قصته الفلسفية الرائعة التي سماها « حي بن يقظان » فنجد ذلك المعنى الذي أشرنا إليه ممثلاً فيها أبلغ تمثيل . وخلاصة هذا الرأي عنده أن الحقيقة المجردة الخالصة لا يحسن أن يصرح بها للعامة المكبلين في أغلال الحواس : وأنه لأجل النفاذ إلى تلك الأذهان الجامدة والتأثير على هذه الإرادات العاتية ، اقتضت الحكمة أن تحاط الحقيقة بالرموز والإشارات : وذلك شأن الأديان المنزلة (١١) .

---

(١٠) ابن طفيل ، « جواب على سؤال » (ضمن « فلسفه أبي جعفر بن طفيل » لفرح أنطون ، الاسكندرية ، سنة ١٩٣٤ ، ص ١٠ — ١١) .

(١١) ابن طفيل : « حي بن يقظان » طبعة مكتب النشر العربي ، دمشق سنة ١٩٣٥ .

أما ابن رشد فقد كتب فى هذا الموضوع وأسهب : كتب فيه رسالتيه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » . وهو يبين فى « فصل المقال » أن الحكمة تطابق الشرع ولا تخالفه : فإن الشرع قد أوجب النظر فى الموجودات واعتبارها ؛ ولما كان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه — وهذا هو القياس العقلى — فواجب أن نجعل نظرنا فى الوجود بالقياس العقلى ؛ وإذا كان قد عرض لصناعة القياس العقلى سوء استعمال من قِبَل بعض الناس كما عرض لغيرها من الصناعات ، فليس معنى هذا أن يصدف سائر الناس عنها ، أو أن ينهوا عن ممارستها . وليس يلزم كما يقول ابن رشد : « من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها وزل زالّ ، إما من قبل نقص فطرته ، أو من قِبَل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل غلبة شهواته عليه ، أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها . أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها — أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها : فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها ، هو شىء لحقها بالعرض لا بالذات ؛ وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته

أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض »[١٢] .

وإذن فالشرع يدعو إلى النظر البرهانى . ولكن كيف السبيل إذا أدانا النظر البرهانى إلى نحو من المعرفة مخالف لظاهر ما نطق به الشرع ؟

هنا يقرر ابن رشد أنه إن أدى النظر البرهانى إلى نحو من المعرفة بموجود فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكِت عنه فى الشرع أو عرف به .

فإذا كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى .

وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً . فإن كان موافقاً فلا قول هناك ، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله . والتأويل معناه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى .

وابن رشد يقطع قطعاً بأن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه

(١٢) ابن رشد : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، القاهرة ١٩١١ ص ٣ — ٢ .

ظاهر الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى. على أنه ليس ينبغى أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل : فللتأويل أحكام يجب مراعاتها(١٣) .

والشريعة إذن قسمان : ظاهر وباطن ؛ وسبب ذلك اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق. والظاهر هو فرض الجمهور : أما المؤول فهو فرض العلماء ، ولا يصح ان يفصح بتأويله للجمهور : إذ يجب ألا يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه، كما روى البخارى عن على كرم الله وجهه أنه قال: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله». ولهذا لا ينبغى أن تثبت التأويلات إلا فى كتب البراهين ، لأنها إذا كانت فى كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو أهل البرهان ، وهم الخاصة والعلماء ،وأما إذا ثبتت فى غير كتب البراهان واستعمل فيها الكتب الشعرية والخطابية أو الجدلية خطأ على الشرع وعلى الفلسفة . ومن أجل هذا يعيب ابن رشد على الغزالى أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ماأداه إليه فهمه فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » وكان الصواب أن يقر الشرع على ظاهره وألا يصرح للجمهور

---

(١٣) ابن رشد: « فصل المقال » ص ٨.

بالجمع بينه وبين الحكمة : لأن التصريح بذلك هو التصريح بنتاج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها. وهذا غيرجائز : لأن المصرح إليه لايكون حينئذ لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع . وإذن فالغزالى ، فى نظر ابن رشد ، قد أخل فى كتبه بالشرع والحكمة جميعاً : أخل بالشرع لإفصاحه فيها بالتأويل الذى لايجب الإفصاح به ، وأخل بالحكمة لانه أفصح بمعان يجب ألا يصرح بها إلا فى كتب البرهان(١٤) .

فإذا رأى قوم من المنتسبين إلى الشرع أو إلى الحكمة أن الحكمة مخالفة للشريعة ، فليعلموا أنها ليست تخالفها ، وليعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة . ثم يقول ابن رشد بعد هذا : « إن الرأى فى الشريعة الذى أعتقد مخالفته للحكمة رأى إما مبتدع فى الشريعة ليس من أصلها . وإما هو رأى خطأ فى الحكمة أعنى أنه تأويل خطأ عليها(١٥) » كما عرض فى مسألة علم الجزئيات وفى غيرها من المسائل . والمتأمل لأصول الشريعة يجدها أشد مطابقة للحكمة مما أوّل منها : مثال ذلك ماوقع

---

(١٤) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » (ضمن « فصل المقال » ص ٨٣) .

(١٥) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة » ص ٧٤ .

فى مسألة القضاء والقدر : فإن الشرع يوافق فيها العقل ، مع أن المتأولين قد خرجوا بها عن مقصد الشرع . وقد وقعوا فى حيرة حين رأوا تعارضاً فى الأدلة السمعية وتعارضاً فى الأدلة العقلية :

بعض الأدلة تدل على أن الإنسان مضطر ، وبعضها على أنه مخيّر . لكن ابن رشد يرى فى التوفيق بين هذا التعارض فى المعقول والمسموع — يرى رأياً يتفق مع الشرع ولا يخالف حكم العقل : فعنده أن الظاهر من مقصد الشرع ليس التفريق بين هذين الاعتقادين ، أعنى الجبر والاختيار ، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط . لاجبر ولا تفويض بل الأمر بين الأمرين (جعفر الصادق) : وذلك أن الله خلق لنا قوى نقدر بها على اكتساب أفعالنا . لكن الاكتساب لتلك الأفعال لايتم إلا بمواتاة الأسباب التى سخرها الله من خارج وزوال العوائق عنها . فإرادتنا إذن مقيدة بالأمور التى من خارج ومربوطة بها ، بحيث أن الأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها بإرادتنا وبموافقة الأفعال التى من خارج لها ، وهى المعبر عنها « بقدر الله » . ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب مقدر ، فوجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ، أعنى أنها توجد فى أوقات محدودة وبمقدار محدود . وليس هناك ارتباط بين أفعالنا والأسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل أبداننا ؛ والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة

والخارجة هو « القضاء والقدر » . وعلم الله بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة فى وجود هذه الأسباب : لذلك كان الله هو العالم بالغيب وحده . وكذلك استطاع ابن رشد أن يبين كيف أن لنا اكتساباً فى أفعالنا ، وكيف أن جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق ، وذلك فى نظر ابن رشد هو الجمع الذى قصده الشرع فى مسأله القضاء والقدر . وعلى هذا النحو جرى الفيلسوف فى عدة مسائل أخرى تمس الفلسفة والدين[١٦] .

ولابن رشد نظرية فى التأويل ، يبحث فيها فيما يجوز تأويله فى الشرع وما لا يجوز . فيرى أن المعانى الموجودة فى الشرع صنفان: أولهما أن يكون المعنى الذى صرّح به هو بعينه الموجود بنفسه ، وهذا الصنف لا يقبل التأويل ، وتأويله خطأ من غير شك. الثانى ألا يكون المعنى المصرح به فى الشرع هو المعنى الموجود وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل . وهذا الصنف على أربعة أقسام :

(١) أن يكون المعنى الذى صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم فى زمان طويل ، وصنائع جمة ، وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة ؛ وكذلك لا يعلم لماذا هو مثال إلا بعلم بعيد : وهذا القسم تأويله خاص بالراسخين فى العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين .

---

(١٦) ابن رشد . « الكشف عن مناهج الأدلة » ص ١٠٤ م .

(٢) أن يعلم كونه مثالاً ، ولماذا هو مثال ـ الأمران يعلمان جميعاً بعلم قريب : وهذا تأويله هو المقصود والتصريح به واجب.

(٣) أن يعلم أنه مثال لشيء بعلم قريب ، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد ، مثل قوله عليه السلام « الحجر الأسود يمين الله فى الأرض » فهذا لم يأت التمثيل فيه من أجل بعده عن أفهام الجمهور إنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه ؛ والواجب فيه ألا يتأوله إلا الخواص والعلماء ، ويقال للذين شعروا أنه مثال ، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال . إما أنه من المتشابه الذى يعلمه العلماء الراسخون ، وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال .

(٤) أن يكون كونه مثالاً معلوماً بعلم بعيد ، إلا أنه إذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ؛ وهذا القسم فيه نظر : فيحتمل أن يقال إن الأولى ترك التأويل فى حق من لا يدركون أنه مثال إلا بشبهه ، ويدركون أنه إن كان مثالاً فلماذا هو مثال ؟ ويحتمل ان يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذى بين ذلك الشيء وذلك الممثل به . »

لكن ابن رشد يرى أن القسمين الأخيرين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منهما اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة ، وأنه لما كان قد تسلط على التأويل فى هذه الشريعة من لم يتميز له

هذه المواضع ، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل فى حقهم ، اضطرب الأمر فيها ، وحدثت فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضاً . . . ومن هذا اختلفوا ، فقال قوم أول الواجبات الإيمان ، وقال آخرون بل أول الواجبات النظر ، فلم يعرفوا أى الطرق الثلاثة (يعنى الخطابية والجدلية والبرهانية) هى المشتركة للجميع والتى دعا الشرع من أبوابها جميع الناس ؛ وظنوا أن ذلك طريق واحد ، فأخطأوا مقصد الشارع ، مع أنه إذا قوبل الكتاب العزيز وجد فيه الطرق الثلاثة؛ «فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه ، أو أظهر منها للجميع وذلك شىء غير موجود ، فقد أبطل حكمتها»[١٧].

فإذا تقرر هذا وكنا ، نعتقد معشر المسلمين أن ديننا حق ، وأنه يدعو إلى النظر المؤدى إلى الحق ، فإننا نعلم قطعاً أن النظر البرهانى لا يؤدى إلى مخالفة ماورد به الشرع : لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

والخلاصة أن ابن رشد يرى أن الحكمة هى صاحبة الشريعة بل هما كما يمثلهما بعبارته الجذابة : « أختان رضيعتان »[١٨].

---

(١٧) ابن رشد : «الكشف عن مناهج الأدلة » ص ١٢٤ — ١٢٦.

(١٨) راجع: ليون جوتييه : « نظرية ابن رشد عن الصلات بين الدين و الفلسفة» باريس ١٩٠٩ ؛ وأيضاً: ليون جوتييه: « ابن رشد » باريس ١٩٤٨ (الفصل الثالث).

والواقع أن فلاسفة الإسلام جميعاً — وعلى رغم الغزالى — كانوا يشعرون شعوراً عميقاً بجلال الفلسفة وشرف مكانها من العلوم . وكانوا من ناحية أخرى يقدرون حق التقدير ما للدين من نفع اجتماعى عظيم الخطر ، ويشعرون شعوراً قوياً بأنه من أشد الأمور لزوماً للجمهور .

فلم يكونوا يرون لذلك بين الدين والفلسفة خصومة ولا نضالاً وإنما هما يمثلان مرحلتين من مراحل الفكر الإنسانى : كلاهما له مجاله الخاص ، وكلاهما يؤدى فى الحياة مهمة ليس عنها غناء : مهمة الشرع عملية ، تتناول تدبير أحوال الناس على ماتنتظم به أسباب معاشهم ومصالح معادهم ، ومهمة الفلسفة نظرية ، تتعرض للبحث فى حقائق الأمور وأسرار العقائد ، ثم إن الشريعة تخاطب « جمهور » الناس وكافتهم ، فى حين أن الفلسفة بطبيعتها لا يمكن أن تقصد بدعوتها إلا إلى « الخاصة » المتازين أو « أهل الفطر الفائقة » على حد تعبير ابن رشد .

والدين يلقى حجاباً على بعض الحقائق ، فتصبح مقبولة سائغة لدى العوام ، من غير أن يغفل عن تنبيه الخواص للفحص عن الخفى المستور .

والفلسفة هى التى تهتك بنور الفكر ذلك الحجاب ، فيسفر لها وجه الحقيقة ، وقد يجعل الفيلسوف من معرفة هذه الحقيقة عبادة لله وزلفى .

ذلك أن الفيلسوف حين ينظر فى الدين ، يسلم بصحته فى مجاله الخاص بحيث لاتصطدم الفلسفة بالدين بتاتاً ، أما الفلسفة فهى أسمى صور الحق ، وهى فى الوقت نفسه أسمى دين ، ودين الفلاسفة هو معرفة كل ماهو موجود »(١٩) .

* * *

وفرق بين موقف الفلسفة من الدين عند فلاسفة الإسلام ، وبين موقفها منه عند فلاسفة المسيحية فى العصر الوسيط .

لم يكن للفلسفة فى عهود المسيحية الوسطى سلطان مستقل عن غيرها ، ولم يكن ثمة مبرر للاشتغال بها إلا باعتبار ماتستطيع أن تؤدى إلى الكنيسة من خدمات ، وبالقدر الذى كانت تصلح به أن تتخذ سلاحاً للذب عن الدين .

كان الدين حينئذ هو الغاية ، ولم تكن الفلسفة إزاءه إلا وسيلة. أما فلاسفة الإسلام فكانت نظرتهم إلى الفلسفة أسمى وأرفع : كانوا يرون لها مكانها الأول الذى لاينازع ، وسلطانها المعتبر الذى لاتستمده إلا من جلال ذاتها .

نعم إنها فى يقينهم لاتناكر الدين ولا تبغضه ، غير أنها مع

---

(١٩) ج. دى بور : « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ترجمة أبو ريده ص ٢٦٦

هذا ليست له تابعة ولا خادمة ، بل إنها لتبدو فى الغالب تلك السيدة الآمرة التى يملؤها الشعور بشرفها وتفوقها على أترابها .

أليس فى التفريق الذى رأيناه بين طائفتى « الخاصة » و« العامة » مايشعرنا بهذه السيادة ؟ ألم ينص الفارابى نفسه على أن أول شرط فى « رئيس المدينة الفاضلة » أن يكون بعد كبر السن « حكيماً » ؟

لعلنا إذا قلنا بعد هذا إن موقف الفلسفة من الدين — فى نظر فلاسفة الإسلام — يشبه أن يكون موقف الأرستقراطية المفكرة المستنيرة من الديماجوجية العامية المغمورة ، لم نكن فى قولنا متجنّين ولا مسرفين .

أثر ابن سينا فى الغرب

إسبانيا حلقة الاتصال الأولى بين الإفرنج والثقافة العربية ــ أثر نقل المؤلفات العربية إلى اللاتينية ــ نقل كتاب « الشفاء » لابن سينا ــ أثر ابن سينا فى مذاهب « الأوغسطينيين » ــ « السينويون اللاتينيون » ــ الإعجاب بابن سينا ــ ابن سينا يكمل أرسطو ــ جنديسالينوس ــ جيوم الأوفرنى يعارض ابن سينا ــ روجر بيكون ــ أوغسطينية نازعة إلى السينوية ــ القديس توما الأكوينى ــ التفرقة بين الواجب والممكن .

---

١ ــ كانت إسبانيا ، فى العصر الوسيط ، حلقة الاتصال الأولى بين الإفرنج والثقافة الإسلامية . وقد ارتبط انتقال المؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية باسم العالم اللاهوتى « ريمون » الذى كان رئيس أساقفة طليطلة من سنة ١١٣٠ إلى سنة ١١٥٠ م . وفى طليطلة كان المسلمون يعيشون جنباً إلى جنب مع المسيحيين ، وكان وجودهم فى عاصمة الملك ومقر رئيس الأساقفة مما دفع جيرانهم إلى الاهتمام بالحياة العقلية الإسلامية . وفى طليطلة أسس « ريمون » ديواناً للترجمة يشرف عليه « جنديسا لينوس » (المتوفى سنة ١١٥١) ، ومهمته ترجمة أمهات الكتب العربية : فنقل الديوان بإشراف « جنديسا لينوس » ومن بعده « جيرار

دى كريمونا » (المتوفى سنة ١١٨٧) كثيراً من الترجمات العربية لمؤلفات أرسطو وكثيراً من مصنفات الفارابى وابن سينا .

٢ — وكان من أثر نقل المؤلفات العربية إلى اللاتينية أن بذل مجهود فكرى جديد من المؤيدين والمعارضين ، فامتدت آفاق النظر عند الغربيين وأصبح للفكر العربى عندهم أثر بعيد . وما كاد ينقضى قرن على الترجمات الأولى للمصنفات العربية حتى كان الرأى قد استقر عند الإفرنج على اختيار فلسفة ابن سينا ممثلة للفلسفة الإسلامية : فقد عرفوا ميتافيزيقا ابن سينا قبل أن يعرفوا ميتافيزيقا أرسطو بنصف قرن ؛ وترجم «جنديسا لينوس » كتاب « الشفاء » إلى اللاتينية ، وهو فى الفلسفة أشبه بدائرة معارف أو موسوعة فلسفية كاملة ؛ أما كتاب « القانون فى الطب » فقد ترجمه « جيرار دى كريمونا » فأصبح كتاباً مدرسياً يعول عليه فى مختلف الكليات الأوربية من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر ؛ وبهذا الكتاب أصاب ابن سينا أثراً واسع النطاق ، حتى جعله الشاعر « دانتى » فى منزلة بين إبقراط وجالينوس ؛ وذهب « سكالنجر » إلى أنه قرين جالينوس فى الطب ولكنه أسمى منه مرتبة فى الفلسفة .

٣ — فى سلسلة من البحوث القيمة ، بيّن الأستاذ «جيلسون »

مؤرخ الفلسفة المسيحية الكبير ، مدى الأثر الذى كان لابن سينا فى الفكر الأوربى إبان العصور الوسطى المسيحية ، كما أوضح الصلات الوثيقة بين الفيلسوف الإسلامى واللاهوتيين المنتمين إلى مذهب القديس أوغسطين ، وبيّن أن الفلسفة فى القرن الثالث عشر عبارة عن مختلف المواقف من أرسطو وابن سينا وابن رشد : « يأخذ الأوغسطينيون من الأفكار الجديدة طائفة يكملون بها مذهبهم مع شىء من التأويل ، وينبذون طائفة أخرى : يأخذون من ابن سينا إشراق العقل الفعال ، إلا أنهم يضيفون لله المعانى التى يضيفها ابن سينا لعقل فلك القمر » ، واقترح « چيلسون » أن يطلق على هــــذا التيار الفكرى اسم « الأوغسطينية النازعة إلى السينوية » .

٤ — وبعد « چيلسون » أقبل الباحثون على هذا الموضوع الخطير ، فتوسعوا فيه ، وتناولوا مفكرين مدرسيين لم يكونوا أوغسطينيين . وجاء « الأب دوڤو » فنشر ١٩٣٤ بحثاً جليلا عن «السينوية اللاتينية» فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، فبيّن فيه أن اللاهوتيين النازعين إلى السينوية كانوا يغترفون من منهل الفيلسوف العربى ، وحاول أن يثبت — مستعيناً بنصوص من ذلك الحين — أنه قد وجد أيضاً من المفكرين من كانوا يتابعون فلسفة ابن سينا حتى فى المواضع التى تخالف العقيدة ، وبعبارة أخرى حاول أن يثبت

أنه إلى جانب اللاهوتيين المسيحيين الذين كانوا يتخذون فلسفة ابن سينا مصدراً لإلهامهم ، كان هناك مفكرون اعتنقوا مذهب ابن سينا،وصرحوا بآراء سينوية مخالفة للعقيدة المسيحية : وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم « دوفو » اسم « السينويين اللاتينيين » .

فإذا تساءلنا عن سبب ماكان لابن سينا من حظوة عند المسيحيين ، أجابنا الأب « دوفو » بأن ابن سينا كان فيلسوفاً كبيراً ، وأستاذاً ملهماً ومفكراً مبتكراً ، يمتاز فكره بالإصالة وتعبيره بالوضوح : وهذا الابتكار والوضوح هما مجلى عظمة الفيلسوف الإسلامى . والواقع أن ابن سيناكان تلميذاً لأرسطو ، لكنه كان تلميذاً مجدداً . وهذا التجديد نفسه هو موضع الإعجاب عند المسيحيين فى أمرين على الخصوص : فقد سكت أرسطو عن الكلام فى أصل الكون، ولم يتحدث عن الله إلا قليلاً . فوجدوا ابن سينا قد كمله بعناصر مستقاة من الأفلاطونية الجديدة : فأفاض فى الكلام عن الله والملائكة والخلق والخير والعناية ، بل إن ابن سينا قد حاول التوفيق بين العقل والإيمان ، وهو الأمر الذى كان يشغل بال المدرسيين ، لأنه كان مسلماً متمسكاً بدين يتفق مع تعاليم المسيحية فى كثير من الأمور . فلم تكن أرسطيته الممزوجة بالأفلاطونية الجديدة باعثة على إعادة التفكير فى معانى

الخلق والعناية فحسب ، بل إنها تركت مكاناً لعقائد مثل بعث الأجساد أو عذاب الملعونين .

وقد كان من شأن هذه الخصائص أن تجعل فلسفة ابن سينا قريبة إلى قلوب المسيحيين . ويبدو أنهم وجدوا فى آراء الفيلسوف المسلم ما كانوا يطلبون : فالعالم الذى يتصوره ابن سينا فيه للإنسان مكان ؛ فهو على حدود الأرواح والأجسام ، كحاله عند أرسطو ، ولكن الجديد هو أن ذلك العالم يصدر عن علة أولى فاعلة : وإذن فللعالم تاريخ ، والله فى أصل العالم . « وإذا كان ابن سينا يرى أن العالم قديم ، وأن علة الخلق هى الصدور ، مما يتعارض مع العقيدة المسيحية ، إلا أن آراءه قد سدت ثغرةً عند أرسطو ، وكان يبدو عليه سمات قرابة من مذهب بعض المسيحيين مثل « دينيس » . وكذلك نظرية المعرفة عند ابن سينا وجدوا فيها كل نظرية أرسطو فى نفس ، مضافاً إليها أشياء عن الحواس الباطنة ، وفى الوقت نفسه حسمت تردد أرسطو فى مسألة العقل الفعال : فقد قرر ابن سينا أن العقل الفعال واحد ، وأنه مفارق للمادة ، وأنه هو العقل المحرك للفلك الأقصى . وكان يكفى أن يقول قائل إن هذا العقل المفارق هو الله ، لكى تقبل كل نظرية ابن سينا فى النفس وتنتظم فى فلسفة مسيحية : وهذا هو الحل الذى أدلى به « روجر بيكون » .

٥ — وأول مفكر مسيحى تأثر بابن سينا هو «جنديسالينوس» رئيس ديوان الترجمة فى أسبانيا . كتب رسالة فى النفس بدأ فيها من ابن سينا وانتهى بأوغسطين . وقد اقتبس براهين ابن سينا عن وجود النفس ، مبيناً أنها جوهر لا عرض ، وأنها خالدة وروحية

واقتبس من ابن سينا أيضا رمزه المشهور المسمى برمز « الرجل المعلق» الذى لاصلة له بالعالم الخارجى، ولكن فكره يكشف له أنه موجود وأنه يفكر . وهو ينقل نص ابن سينا الذى يقول فيه : « ارجع إلى نفسك وتأمل . . وهل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك .. ولو زعمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شىء إلا عن ثبوت إنيتها » . وهذا الرمز قد ذكره كثيرون من مؤلفى العصر الوسيط ولذلك كان من الممكن أن يكون ديكارت اطلع عليه ، ولا سيما أن « الكوجيتو » الديكارتى شديد القرب منه .

ويتابع « جنديسالينوس » كلام ابن سينا عن طبيعة النفس بمختلف عقولها ، ومنها العقل الفعال . ولكن « جنديسالينوس » يرى أن الله هو الذى يضىء النفس ؛ وهنا يغادر ابن سينا إلى

أوغسطين . وهكذا نرى كثيراً من الآراء السينوية تتسرب إلى العالم المسيحى وتروج بالأحاديث والمطالعات والتعليم .

٦ — ومما يشهد بأثر ابن سينا عند المسيحيين فى العصر الوسيط الحملة العنيفة التى حمل لواءها «جيوم الأوفرنى» المتوفى سنة ١٢٤٩ على أرسطو و «أتباعه» (يقصد الفارابى وابن سينا والغزالى) . وهذا اللاهوتى يذكر ابن سينا حوالى أربعين مرة فى كتبه ، معارضاً أقواله تارة، ومقتبساً تعريفاته وأمثلته تارة أخرى ؛ يأخذ تعريف ابن سينا للحق بأنه ما يكون فى الذهن مطابقاً لما هو عليه خارج الذهن ، ويقتبس منه التفرقة بين الماهية والوجود ، والتدليل على أن النفس تدرك ذاتها بذاتها ، وهو ذلك الدليل الوارد فى «الشفاء» و «الإشارات» ، والذى أشرنا إليه باسم رمز «الرجل المعلق» لكن الصور التى رسمها ابن سينا للعالم ، بالعقول المفارقة والنفوس المحركة للكواكب ، لا يقبلها «جيوم الأوفرنى» . وبالإجمال يمكن أن يقال إنه يعارض ابن سينا فى مسائل نذكر منها : القول بأن العالم قديم ، أى ليس له بداية فى الزمان ، وأنه عن الله صدر عقل أول صدوراً ضرورياً ، ولم يصدر عنه سوى ذلك العقل وأن باقى العقول صدرت على التوالى ، كل عن الذى قبله ، وأن العقول عشرة فقط ، وأن العقل الفعال جوهر مفارق ، وهو العقل

المفارق للفلك الأقصى ، وأن العقل الفعال هو العلة الخالقة للنفوس الإنسانية ، وأن سعادة النفوس الإنسانية فى اتحادها بالعقل المفارق. ويكفى أن نقرأ ثبت هذه المسائل لنلاحظ أن جميعها على وجه التقريب يمكن أن يشترك فيها ابن رشد مع ابن سينا ؛ ولكن يبدو أن « الأوفرنى » كان ينسبها لا إلى ابن رشد ، الذى لم يكن معروفا لديه ، بل إلى ابن سينا خاصة . وقد بين « جيلسون » أن مذهب « الأوفرنى » فى النفس يقوم على المذهب السينوى ، بعد أن نزعت منه نظرية ابن سينا فى العقل الفعال المفارق للمادة .

٧ — ومن معاصرى « جيوم الأوفرنى » لاهوتى اسمه « إسكندر الهاليسى » الذى ألف كتابا فى اللاهوت يعيننا على أن نتبين أثر ميتافيزيقا أرسطو وميتافيزيقا ابن سينا : نجده لا يذكر إلا كتاب ابن سينا مع أنه اطلع أيضا على آراء ابن رشد ، وينسب « الهاليسى » إلى ابن سينا اكتشاف قوة نفسانية جديدة هى التى تسمى « المتوهمة » .

٨ — أما « روجر بيكون » (١٢١٤ — ١٢٩٤) فقد قال عنه « جيلسون » إنه يمثل تمام التمثيل « الأوغسطينية النازعة إلى السينوية » ولكنه لم يكن شاهداً فحسب على ذلك النفوذ الذى كان لابن سينا على كثير من مؤلفى ذلك الحين ، بل يعيننا أيضا على أن ندرك

كيف كان بعض أولئك يتابعون ابن سينا متابعة تتجاوز حدود التفكير المسيحى . كان « روجر بيكون » أكثر أساتذة القرن الثالث عشر إحاطة بحياة ابن سينا ومؤلفاته ، وهو يقدمه على ابن رشد ، ويراه « أكبر شراح أرسطو » و « زعيم الفلسفة » . وهو حين يستعرض تاريخ الفلسفة يجعل من ابن سينا أعظم ممثلى الفكر العربى ، وثانى فيلسوف بعد أرسطو ، وإنما المحدثون وارثوه ، وإذا وجد تعارضاً بين بعض أقوال ابن سينا ، فضّل أن ينسب ذلك إلى المترجمين دون أن يخطر بباله أن فيلسوفاً مثله يمكن أن يقع فى تناقض .

ويضيق المقام عن سرد جميع مقابسات « بيكون » من ابن سينا . ويكفى أن نذكر أن أهمها متعلق بمشكلة المعرفة ؛ وقد بين « جيلسون » أن نظرية « بيكون » فى الإشراق تابعة لنظرية ابن سينا فى العقل الفعال المفارق ؛ وقد أعجب « بيكون » بما وجده عند ابن سينا من قوة إثبات لخلود النفس والسعادة الأخروية وبعث الأجساد والخلق ووجود الملائكة . ولكن ميله الخاص أن يبقى متمشياً مع التقاليد الأوغسطينية .

٩ — فإذا انتقلنا إلى « القديس توما الأكوينى » (١٢٢٥ — ١٢٧٤) وجدناه يشارك ابن سينا فى التمييز بين

« الماهية والوجود » ، ولكي يثبت ذلك التميز يأخذ من ابن سينا تحليله لفكرة الماهية ، وهي في المخلوقات ممكنة وليست ضرورية (واجبة) . أما الموجود الوحيد الذي هو واجب الوجود فهو الموجود الذي ماهيته عين وجوده (أي الله) . وقد سلك « الإكويني » في التدليل على وجود الله مسلك ابن سينا — والدليل الثالث على وجه الخصوص دليل سينوي ، لأنه قائم على التفرقة بين الواجب والممكن ، بل إن « الدليل الأنطولوجي » . عند « القديس أنسلم » (١٠٢٣ — ١١٠٩) يرجع مصدره إلى مؤلفات ابن سينا ؛ غير أن « توما الأكويني » يأخذ على ابن سينا مسائل منها : أنه قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات ، فأضاف إلى الله معرفة ناقصة بالوجود ، وأبطل عنايته . . . وقد كانت نظريات ابن سينا عن الوجود منتشرة في القرن الثالث عشر ، حتى أننا نجد اقتباسات منها في تعليقات « إيكارت » (١٢٦٠ — ١٣٢٧) على كتاب « الحكمة » ؛ ومنذ ذلك الحين ثبت مركز ابن سينا في الغرب .

لقد أضاف فكر ابن سينا إلى الثروة الفلسفية والعلمية إضافات قيمة جعلته من مفاخر الإنسانية المفكرة .

مراجع البحث :

يوسف كرم : «تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط» . القاهرة سنة ١٩٤٦

Gilson. dans «Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen âge» I (1926) ; II (1927) ; IV , (1929) ; VIII (1933) .

R. de Vaux, «L'avicennisme Latin», Paris (Vrin 1934) .

A.-M. Goichon, «La Philosopbie d'Avicenne», Paris (Maison Neuve, 1944) .

O'Leary, «Arabic Thought, etc.» (London 1939) .

بين « إنية » ابن سينا

و « كوجيتو » ديكارت

افتراض ابن سينا « الرجل المعلق فى الفضاء » وثبوت الإنية مستقلة عن البدن — « الكوجيتو » الديكارتى : إثبات وجود الذات فى أى فعل من أفعال الفكر ، حتى فى الشك نفسه — الفصل بين النفس والبدن — الفيلسوفان يثبتان أن النفس جوهر روحانى مستقل عن البدن .

« الإنية » فى إصطلاح ابن سينا هى الذات الواحدة المستمرة بعينها ؛ وهى مباينة للموضوع ، مغايرة للجسم ، ويشار إليها فى اللغة بضمير المتكلم فى قوله « أنا » .

وإثبات الإنية من المسائل التى عنى بها ابن سينا عناية خاصة ، وقد أراد به إثبات الشعور بالذات وأن « جوهر النفس مغاير للبدن »[1] . ولتقرير تلك الحقيقة افترض افتراضاً يُطلق عليه اسم « الرجل الطائر » أو « الرجل المعلّق فى الفضاء » ، فقال فى كتابه « الشفاء » ما نصه :

« يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعةً ، وخلق كاملاً .

---

(١) راجع : ابن سينا : « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ، نشرة محمد ثابت الفندى ، الطبعة الثانية ، مطبعة الاعتماد ، الفصل الأول ؛ وأيضاً ابن سينا : « رسالة أضحوية فى المعاد » نشرة سليمان دنيا ، ١٩٤٩ الفصل الرابع

لكنه حُجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً مايحوج إلى أن يحس ، وفرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، فلا شك فى إثباته لذاته موجوداً . ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ، ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً . ولو أنه أمكنه فى تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً من ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت والمقرّ به غير الذى لم يقرّ به : فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه ، غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت »(٢)

ويقول فى فقرة أخرى من هذا الكتاب نفسه ما نصه :

« لو خلق إنسان دفعة واحدة ، وخلق متباين الأطراف ، ولم يبصر أطرافه ، واتفق أن لم يمسها ولا تماست ، ولم يسمع صوتاً ، جهل وجود جميع أعضائه ، ويعلم وجود إنيته شيئاً مع جهل جميع ذلك ؛ وليس المجهول بعينه هو المعلوم ، وليست هذه الأعضاء لنا فى الحقيقة إلا كالثياب »(٣) .

(٢) ابن سينا : « الشفاء » طبعة طهران جـ ١ ص ٢٨١ ــ ٢٨٢ .
(٣) ابن سينا : « الشفاء » ص٣٦٣

ويقول ابن سينا كذلك فى « الإشارات والتنبيهات » :

« ولو قد توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، بحيث لاتبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شىء إلا عن ثبوت إنيتها »[٤] .

فافتراض ابن سينا الرجل المعلق فى الفضاء يبين أن الذات ، وهى التى أثبت صاحبها وجودها حين غفل عن كل شىء سواها ، مختلفة عن بدنه ، وأن إدراكه لنفسه ومعرفته بوجود إنيته لايحتاج إلى بدن ؛ فالنفس ندركها إدراكا مباشراً ، ومعرفتها أيسر من معرفة البدن .

ويبين ابن سينا فى « الإشارات » أيضا أن الإنسان إن غفل عن كل شىء لايغفل قط عن وجود نفسه وثبوت إنيته :

« ارجع إلى نفسك ، وتأمل هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ؟ ماعندى أن هذا يكون للمستبصر ، حتى أن النائم فى نومه والسكران فى سكره لاتعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره »[٥] .

---

(٤) ابن سينا : « الإشارات والتنبيهات » طبع فورجيه ، ليدن سنة ١٨٩٢ ص ١١٩
(٥) المصدر نفسه ص ١١٩ .

وإذن فابن سينا يرى أن أول الإدراكات وأوضحها إطلاقاً هو إدراك الإنسان نفسه ، وهذا الإدراك عنده حدسى « يكون للمستبصر ، ولا يحتاج إلى واسطة ولا برهان ، وهو يقول فى الموضع نفسه :

« بماذا تدرك ذاتك ، وما المدرك من ذاتك ، أترى المدرك أحد مشاعرك مشاهدة ، أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها؟ فإن كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، أفبوسط تدرك أم بغير وسط ؟ ما أظنك تفتقر فى ذلك حينئذ إلى وسط ، فإنه لا وسط ، فبقى أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط »(٦) .

فنحن إذن لا ندرك ذواتنا بالحس ولا بالاستدلال ولا بأى واسطة ، وإنما ندركها بالحدس إدراكا مباشراً :

« فبيِّن أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أو دماغ : وكيف ، ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ؛ ولا مدركك جملة من حيث هى جملة ، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه : فمدركك شىء آخر غير هذه الأشياء التى قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت — ولعلك تقول إنما أثبت ذاتى بوسط من

(٦) المصدر نفسه والموضع نفسه .

فعلى : فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته فى الفرض المذكور (يعنى ابن سينا فرض « الرجل المعلق ») أو حركة أو غير ذلك ، وأما بحسب الأمر الأعم ، فإن فعلك إن أثبته مطلقاً فعلاً فيجب أن تثبت منه فاعلاً مطلقاً لا خاصاً هو ذاتك بعينها . وإن أثبته فعلاً لك فلم تثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك ، مثبت فى الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه لا به ، فذاتك مثبتة لا به »[٧] .

ويفسر صاحب « لباب الإشارات » كلام ابن سينا بهذا الصدد فيقول : إن الذات ، أو المشار إليه بقول أنا ، ليس بجسم : لأنى « قد أكون مدركاً لذاتى حال ما أكون غافلاً عن جميع أعضائى الظاهرة والباطنة . فإنى حال ما أكون مهتم القلب بمهم أقول : أنا أفعل كذا ، وأنا أبصر ، وأنا أسمع ، و « أنا » جزء من هذه القضية ؛ فالمفهوم من « أنا » حاضر لى فى ذلك الوقت ، مع أنى فى ذلك الوقت أكون غافلاً عن جميع أعضائى . والمشعور به غير ما هو غير مشعور به : فأنا مغاير لهذه الأعضاء . وإن شئت أمكنك أن تجعل هذا برهاناً على أن النفس غير متحيزة ، لأنى

---

(٧) المصدر نفسه ص ١٢٠ .

قد أكون شاعراً بمسمى أنا حال ما أكون غافلاً عن الجسم : فأنا وجب ألا يكون جسماً[٨] .

ويظهر أن افتراض « الرجل المعلق فى الفضاء » وأقوال ابن سينا فى إثبات النفس والشعور بالذات قد أثارت عند معاصرى الفيلسوف بعض الاعتراضات . لذلك نجده فى « المباحثات » يعود إلى تلك المسألة بشىء من الشرح والإيضاح فيقول:

« ٣٧٠ — مسألة فى إثبات النفس على الطريقة التى تشكك عليه فيها من الشعور بالذات عند الفرض الذى فرضه وشرحه فى كتاب « الشفاء » قال : المحصل يلزمه أن يمتحن ذاته وشعوره الآن بذاته ، فيتأمل بأن شعوره هو وأن له أعضاء وأفعالاً منسوبة إليه هو شعور بهويته من طريق الحس ، أو من طريق الاستدلال ، والذى يقع له أنه هو : أهو جملته هذه أو شىء غير هذه الجملة ؟ وكيف يكون المشعور به الذى هو ذاته الجملة ، وكثير ممن يشعر بوجود إنيته لا يشعر بالجملة . ولولا التشريح لما عرف قلب ولا دماغ ولا عضو رئيس ولا تابع . وقبل ذلك كله فقد كان يشعر بإنيته ؛ وأيضاً فإن المشعور به يبقى مشعوراً به حينما ينفصل مثلا شىء من الجملة انفصالاً يحس به ،

(٨) فخر الدين الرازى : « لباب الإشارات » القاهرة سنة ١٩٥٢ هـ ص ٦٦ — ٦٧ .

كما يسقط عضومن بجذوم جذر . ويجوز أن يقع له ذلك وهو لا يحس به ولا يشعر بأن الجملة تغيرت ، ويشعر بذاته أنهاذاته كما كانت لم تتغير . وأما الشيء من الجملة غير الجملة ، فإما أن يكون عضواً باطناً أو يكون عضواً ظاهراً . والأعضاء الباطنة قد تكون غير مشعور بشيء منها والإنية مشعور بها قبل التشريح ، وما يشعر به غير ما لم يشعر به ، والعضو الظاهر قد يعدم ويتبدل ، والإنية المشعور بها واحدة فى كونها مشعوراً بهافى وحدة شخصية. ثم كيف يمكن أن يقال إن الوصول إلى الشعور بالذات إنما هو بالحس ، والحس ينال الظاهر الذى هو ذات المشعور ، والأعضاء الباطنة السليمة لا تتحاس وإن تلاقت ؛ ولا (ينال) النفس السليمة ، فإن (ذا) النفس المطلقة السلامة هو الذى لا يحس بحركة الأعضاء فيه . وكيف يمكن أن يقال إنه باستدلال من الأفعال ؟ وذلك لأن الفعل إذا أخذ أخذاً مطلقاً دل على فاعل مطلق غيرمعين، وإذا أخذ مقيداً بالتشخيص مثل فعلى وفعلك ، يكون المنسوب إليه جزءاً من مفهوم الفعل المقيد،والشعور بالجزء قبل الشعور بالكل ؛ وعلى أنك تعلم من نفسك أن هذا الشعور لم تكتسبه عن طريق الاستدلال من فعلك ولا من طريق

الاستدلال من حالك ، إذا كان اعتبارك سديداً »[٩] .

* * *

وأكثر الأقوال التي أوردناها من مؤلفات ابن سينا قد ترجمت إلى اللغة اللاتينية ، فعرفها فلاسفة العصر الوسيط في أوربا ونقلها بعضهم بنصها . ومن المحتمل أن يكون ديكارت قد اطلع عليها في كتابات « جيوم الأوفرني » أو غيره[١٠] . ومهما يكن الأمر فإننا نجد شبها كبيراً بين « الإنية » السينوية و « الكوجيتو » الديكارتي .

و « الكوجيتو » رمز لذلك المبدأ المشهور الذي وضعه ديكارت : « أنا أفكر ، وإذن فأنا موجود » ؛ فكوني أشك يفيد أني أفكر ، وكوني أفكر يفيد أني موجود . ويطلق اسم « الكوجيتو » اصطلاحاً على الدليل الذي ساقه ديكارت لإثبات وجود النفس . وهذا الدليل محاولة لإثبات وجود الذات في أي فعل من أفعال الفكر ، حتى في الشك نفسه . وليس ثبوت الكوجيتو بالاستدلال ، على الرغم من أنه ورد في صورة تشعر بذلك ، وإنما ثبوته بالحدس ، أي أننا ندركه «بلمحة من لمحات الفكر»

(٩) « المباحثات » ضمن مجموعة عبد الرحمن بدوي: « أرسطو عند العرب» جـ ١ سنة ١٩٤٧ ص ٢٠٧

(١٠) راجع تفصيل هذا في الفصل السابق من هذا الكتاب .

فإنى فى شكى مدرك وجودى ، ووجودى متضمن فى فكرى ، وفكرى حاضر بنفسه حضوراً مباشراً . وأنا « أرى فى وضوح أنه لكى أفكر يجب أن أكون موجوداً » ؛ ولدينافى الكوجيتو معرفة مباشرة حدسية لوجودنا ، معرفة لطبيعة بسيطة وهى إنيتنا وذاتنا المفكرة[١١] .

وقد قال ديكارت فى « المقال فى المنهج » :

« لما أطلت النظر فى حالى ، ورأيت أنى أستطيع أن أفترض أنه ليس لى جسم وأنى لا أشغل مكاناً ، وأنه لا يوجد عالم على الإطلاق ، ولكنى لست بمستطيع من أجل هذا أن أفترض أنى غير موجود ؛ بل على نقيض ذلك ، إن كونى أروى الفكر شاكاً فى حقيقة الأشياء الأخرى يقتضى اقتضاء جلياً يقينياً أنى موجود ، فى حين أنى لو وقفت عن التفكير وكان سائر ما كنت تصورته حقاً ، لما ساغ لى أن أعتقد أنى موجود ؛ فعرفت من ذلك أنى جوهر كل ماهيته أو طبيعته أن يفكر ، وأنه ليس فى حاجة لكى يكون موجوداً إلى أى مكان ، ولا يعتمد على أى شىء مادى ، بمعنى أن النفس التى تقوم إنيتى متميزة عن البدن تميزاً ، بل هى أيسر منه معرفة ، وأنه لو لم يكن الجسم موجوداً

(١١) عثمان أمين : «ديكارت» الطبعة الخامسة سنة ١٩٦٥ ص ١٥٣ بع

على الإطلاق لكانت النفس موجودة بتمامها »[١٢] .

فظاهر من هذا أن الوجود الذى أدركه حين أدرك أنى موجود ليس هو وجود جسمى ، بل هو وجود فكرى . وأول ما استخلصه ديكارت من مبدأ الكوجيتو هو الفصل الحاسم بين طبيعة النفس والبدن ، وإثبات استقلال نفوسنا عن أبداننا . ذلك أن الفيلسوف بعد أن تم له اليقين بأنه موجود تبيّن أنه يستطيع أن يتصور أنه لا جسم له على الإطلاق ، وأنه ليس فى مكان ولا فى عالم « ولكنه ليس بمستطيع مع ذلك أن يتصور نفسه غير موجود » . وإذن فالإنية أو الذات المفكرة موجودة حتى لو فرضنا أن البدن غير موجود .

ويقول ديكارت فى « التأملات » .

« أفترض أن جميع الأشياء التى أراها باطلة ، وأميل إلى الاعتقاد بأنه ماوجد شىء أبداً من كل ما تمثله لى ذاكرتى بما فيها من أغاليط ، وأتوهم أنى خلو من الحواس ، وأحسب أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هى إلا أوهام من أوهام نفسى » ؛ ويقول كذلك : « الآن سأغمض عينى وسأصم أذنى ،

(١٢) ديكارت : « المقال فى المنهج » القسم الرابع (طبعة ادام رتانرى م٦ ص ٣٢ — ٣٣) .

وسأعطل حواسى كلها ، بل سأمحو من خيالى صور الأشياء الجسمية جميعاً . . ولكنى لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو أنقطع عن إدراك إنيتى »(١٣).

وقد بين فى « مبادىء الفلسفة » أننا « لانستطيع أن نشك دون أن نكون موجودين » ، وأن هذا هو « أول معرفة يقينية يمكن تحصيلها » ، وأننا نعرف بجلاء أنه لكى نكون موجودين لانفتقر إلى إمتداد ولا إلى شكل ولا إلى مكان ولا إلى أى شىء آخر مما ينسب إلى الجسم ، وأننا إنما نكون موجودين لأننا نفكر . ويترتب على ذلك أن فكرتنا عن نفوسنا أو ذواتنا المفكرة سابقة على فكرتنا عن أبداننا : ففكرتنا عن إنيتنا أشد يقيناً ، نظراً لأننا « قد نشك فى وجود أى جسم ونحن مع ذلك على ثقة من أننا نفكر »(١٤) .

* * *

إن كلا الفيلسوفين قد بذل مجهوداً نافعاً لبيان حقيقة تدق على أفهام الكثيرين : وهى أن النفس جوهر روحانى « غائب عن

(١٣) ديكارت : « التأملات » ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ٧٣ و ١٠١

(١٤) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ترجمتنا العربية ، ص ٩١ ، ٩٢

الحواس والأوهام » كما يقول ابن سينا[١٥] ، وأنها مستقلة عن الجسم استقلالاً تاماً حاسماً ، كما يقول ديكارت[١٦]. ومهما يكن من جلاء هذه الحقيقة فإن كثيرين من أهل النظر — حتى بعد ابن سينا وديكارت — لم يتنبهوا إليها ، بل إننا نجد اليوم ، عن قصد أو عن غير قصد ، خلطاً شديداً بين المادة والفكر ؛ وهذا الخلط هو دائماً صميم المذهب المادى : إن من درجوا على النظر إلى الوجود نظرة مادية ، فأضحوا لا يريدون شيئاً إلا فى صورة الامتداد المحسوس ، سيجدون نفعاً كبيراً ، إذا تدبروا ما كتبه الفيلسوفان العظيمان ، ولعل فى ذلك دفعاً لما غلب على أذهانهم من أوهام .

---

(١٥) ابن سينا : « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ٩

(١٦) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » (ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٠ المادة ٢٧ ؛ وأيضاً « التأملات » التأمل الثالث (ترجمتنا العربية الطبعة الثالثة) .

المثالية الديكارتية

المثالية الحديثة ونقد المعرفة ـ وصف « كانط » لمثالية « ديكارت » ـ الشك الديكارتى ـ « التأملات » ـ الكوجيتو ـ الله ـ العالم الخارجى ـ صدق الله ضامن للعالم ـ قوة الذهن ـ مثالية من نوع فريد .

المثالية الحديثة مختلفة جداً عن المثالية القـــديمة ، مثالية أفلاطون . وعماد المثالية الحديثة هو مايسمى الآن «نقد المعرفة»؛ ونتيجة هذا النقد مذهب يرى أن عالمَ الموجودات الخارجية ، «الواقعية» التى نظن أننا ندركها مباشرة وكما هى فى ذاتها ، إنما هو عالم متمثل فى أذهاننا ، أو بعبارة أخرى هو عالم «مثالى» لا واقعى.

وقد كان ديكارت أول من قام بنقد وسائلنا فى المعرفة ؛ التفت أبو الفلسفة الحديثة إلى هذا الأمر الخطير قبل « هيوم » وقبل «كانط » : فهو يصرّح فى كتابه « مبادىء الفلسفة » بأن اهتمامنا لا يقتصر على معرفة أى الأشياء نستطيع أن نعرف ، بل وأيضاً أى الأشياء « لانستطيع أن نعرف » ؛ وإذن فيهمنا أن نتبيّن قيمة أفكارنا وتصوراتنا ، ومدى أذهاننا وحدودها . ونراه يفتتح كتابه « فى الكون » بنظرية فى المعرفة ؛ كذلك نجده يتساءل عن الصواب ما هو ، والخطأ ما هو ، وبأى العلاقات يستطيع المرء أن يميز بينهما : يتساءل عن ذلك قبل أن ينتقل إلى

موضوعات المعرفة ؛ وهو يعرّف الميتافيزيقا نفسها - قبل « كانط » وخلافاً للأنطولوجيا القطعية عند الفلاسفة السابقين - بأنها النظر فى « مبادىء المعرفة البشرية » .

* * *

قال « كانط » فى كتابه « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة » إن دعوى المثاليين الأصليين ، منذ المدرسة الإيلية حتى بركلى ، متضمنة فى القضية التالية : « إن كل معرفة مستمدة من الحواس والتجربة إنما هى مظهر زائف ووهم لا حقيقة له ، وما الحق إلا فى معانى الذهن والعقل الخالص »[١] .

وقال فى كتاب « نقد العقل الخالص » تحت عنوان « نقض المثالية » : « المثالية هى المذهب الذى يصرّح بأن وجود الأشياء فى الأعيان خارج الأذهان إما أن يكون مشكوكاً فيه ولا سبيل إلى إثباته ، وإما أن يكون كاذباً ومحالاً . والمذهب الأول هو المثالية « الإشكالية » التى ذهب إليها ديكارت ، الذى لا يرى من يقين إلا للقضية : أنا موجود . والمذهب الثانى هو المثالية « القطعية » التى ذهب إليها بركلى ، الذى يعتبر المكان - مع جميع الأشياء التى هو شرط لها لا ينفصل عنها -

(١) كانط : التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة » ، انظر كتابنا : « رواد المثالية فى الفلسفة الغربية القاهرة » ١٩٦٧ .

شيئاً مستحيلاً في ذاته وبالتالي يعتبر الأشياء في المكان أوهاماً لا حقيقة لها . . . أما المثالية الإشكالية التي لا تصرح بشيء عن وجود الأشياء الخارجية وإنما تذهب إلى أننا عاجزون عن أن نثبت بتجربة مباشرة وجوداً خارج وجودنا ، فهي مثالية معقولة وملائمة لمنهج في التفكير فلسفي سليم ، منهج لا يتيح لنا أن نحكم حكماً قاطعاً قبل الاهتداء إلى دليل كاف .. »[٢]

فما هي إذن مثالية ديكارت « الإشكالية » هذه التي يتحدث عنها « كانط » ؟ .

* * *

إن أكثر مافتن به معاصرو ديكارت هو بداية ذلك الطريق الفلسفي الذي سلكه الفيلسوف في « المقال في المنهج » ، باحثاً عن معيار لليقين ، غير معتمد إلا على محض قواه . فهذا « الشك المنهجي » الذي هو استهلال لإيمان قوى بثبات العلم ، قد بدا لهم تحفة فنية تامة ؛ فكل من حدثته نفسه بأن يتفلسف أصبح لزاماً عليه مراعاة هذه القاعدة الأولى ، وهي أن يضع أولاً موضع الشك جميع آرائه السابقة . لكن « المقال في المنهج » لا يقف وقفات طويلة عند هذا الرفض للأفكار السابقة ، إنه يعد من بين

(٢) كانط : « نقد العقل الخالص » ، القسم الأول ، الباب الثاني ، الفصل الثاني (ترجمة ترمزايج وباكو ، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨) .

الأفكار التى يوصينا التشكك بأن نتخلى عن الأفكار التى توحى بها إلينا حواسنا : « من حيث أن حواسنا تخدعنا أحياناً ، فقد أردت أن أفترض أنه ليس يوجد شيء مثل ماتجعلنا نتخيله.. »[٣] ومعنى هذا : أردت أن أفترض أن الموجودات الخارجية لا تشبه الصور الحسية التى أتلقاها منها ؛ وليس معناه : أردت أن أتخيل أنه لا توجد موضوعات خارجية ألبتة . صحيح أن « المقال فى المنهج » لا يسمح لنا بأن نفترض زيادة على ذلك : فمسألة الوجود الواقعى لعالم خارجى ليست موضوعة فيه صراحة ،[٤] لكن من جهة أخرى يمكن أن نقول إنها سارية فى « التأملات » كلها.

* * *

إن كتاب « التأملات » عمل فلسفى رفيع إلى أقصى مرتبة ؛ فيه يعود ديكارت إلى إثارة المشكلات التى مسها فى القسم الرابع من « المقال فى المنهج » مساً رفيقاً :

فالتأمل الأول يضع علامة الاستفهام ، ويتساءل عن الأشياء

---

(٣) ديكارت : « المقال فى المنهج » ، القسم الرابع .

(٤) على الأقل ليست موضوعة قبل ثبوت « الكوجيتو » . على أننا نجد المؤلف يسلم بعد ذلك لابافتراض بل بتخيل من هذا القبيل: « ولما رأيت أننى أستطيع أن أتخيل أننى ليس لى جسم وليس هنالك عالم ولا مكان أنا فيه » ولكن ليس هنالك شيء من الشك الواضح القوى الذى يتردد دويه فى « التأملات » بلا انقطاع.

التى يمكن أن توضع موضع الشك . وأول أسباب الشك هو أن حواسنا ، التى كثيراً ما تضلنا ، إنما تنبئنا بما نشعر به لا بما يطابق أحاسيسنا فى الواقع . ويتساءل ديكارت أيضا مع تسليمه بافتراض أن الله قد يحلو له أن يضلنا : « ماذا عساى أن أعرف إذا كان قد خلق الدنيا بحيث لا يكون هناك أرض ولا سماء ولا جسم ممتد ولا شكل ولا مقدار ولا مكان ، ومع ذلك فإن لدىّ شعوراً بهذه الأشياء ، وأن جميع ذلك لا يبدو لى مخالفاً لما أراه . . . ؟ » ولكن لعل ما أعطى وجوده وجوداً افتراضياً إنما هى السماء الظاهرة والأرض التى تبدو للناس ، وبالجملة مجموع هذه الأعراض أو الصفات التى تتصف بها الأشياء التى لدى « شعور » بها ؛ فى حين أن « الجواهر » التى تتقوم بها هذه الأعراض لا تكون موضوعة موضع الشك . وإذن فالشك لا ينال الجواهر .

والتأمل الثانى يحملنا على الشك فى حقيقة الجوهر الجسمانى . وقد يخيل إلينا أننا نقرأ « كانط » حين نقرأ الصفحات المشهورة التى نجد فيها تحليلاً جميلاً لفكرتنا عن الجوهر : هذه القطعة من شمع العسل ، التى أمسكها بيدى ، ما هى فى الحقيقة ؟ يستحيل على مخيلتى أن تعرف عنها شيئاً ، ما دامت هذه الملكة لا تدركها إلا إذا منحتها صفات كالطول والحجم واللون . . وهذه الصفات يمكن أن تستغنى عنها قطعة الشمع دون أن تتغير طبيعتها . فإذا لم

تكن صفة من الصفات التي تكشفها حواسي في قطعة الشمع هي التي تجعلها هي هي ، فما عسى أن تكون إذن ؟

إنها في الحقيقة في ذهني ؛ وإن كل مانظن أننا نعرفه بتميز في قطعة الشمع لا يقع تحت الحواس ؛ وإذن فبالذهن وحده نستطيع أن نعرف ما هية الشمعة[٥] . ويختتم الفيلسوف تحليله هذا بقوله : « ولكني حين أميز قطعة الشمع من صورها الخارجية ، وحين أتأملها عارية كما لو كنت جردت عنها ثيابها ، فمن المحقق أني ـ وإن أمكن أن يقع بعض الخطأ في حكمي ـ لاأستطيع أن أتصورها على هذا النحو بدون ذهن إنساني »[٦] .

ما أيسر ما تقترب نظرة ديكارت هنا من نظرة « بركلي » ، تلك النظرة التي سيبسطها في رسالته عن «مبادىء المعرفة الإنسانية » والتي تنتهي إلى أن وجود الأشياء هو كونها مدركة في الذهن !

إن هذا هو المبدأ الذي تقوم عليه المثالية النقدية : إن تصور « الموضوعات » هو عمل ذهني ؛ ومتى تساءل الإنسان نفسه عما إذا كان لذهنه دخل في تصوراته عن المادة نفسها فقد بدأت المادية تهتز أركانها .

---

(٥) هنا ينهزم الماديون في عقر دارهم ، أي في معرفة الأجسام ذاتها .

(٦) ديكارت : « التأملات » ، (ترجمتنا العربية الطبعة الثالثة ص ٨٤)

وفى التأمل الثالث يبلغ الشك ذورته : يستعرض ديكارت فى ذهنه الآراء التى كان قد تلقاها من قبل ، ويأخذ فى مناقشة تلك التى يصفها بأنها آراء « مشكوك فيها وغير يقينية » ، كاعتقاده بالأرض والسماء والكواكب وجميع تلك الأشياء الأخرى التى تنبئنا الحواس عنها ، ثم يقول : « ولكن هنالك أمراً كنت أؤكده ؛ ولما كنت قد ألفتُ التصديق به ، فقد حسبتنى أدركه إدراكاً واضحاً جداً ، فى حين أنى فى الحقيقة لم أدركه على الإطلاق ، وهو وجود أشياء خارجة عنى ؛ وهذه الأفكار صادرة عنها ومشابهة لها تمام المشابهة ؛ وفى هذا كنت مخطئاً »[٧] . ولكى يثبت لنفسه خطأه أخذ يفند كل واحد من الأسباب التى دعته من قبل إلى أن يعتبر وجود هذه الموضوعات الخارجة وجوداً يقينياً ، فقال : « أول هذه الأسباب أنه يبدو لى أن هذا الأمر قد استفدته من الطبيعة . وثانيها أنى أجد فى نفسى أن هذه الأفكار لا تعتمد على إرادتى . . . »[٨] . وفى هذه الكلمات القليلة لخصت الحجتان الرئيسيتان اللتان يُعترض بهما على المثالية فى كل زمان : إحداهما حجة العوام ، وهى مستفادة من اقتناع غريزى مشترك لدى الناس جميعاً ، ويكاد أن يختلط بالآراء الشائعة والإجماع العام ، والثانية

(٧) ديكارت : « التأملات » (ترجمتنا العربية الطبعة الثالثة ص١٠٢)

(٨) « التأملات » ، التأمل الثالث (ترجمتنا العربية ص ١٠٧)

حجة الفلاسفة ، ومدارها فكرة العلية ؛ ويمكن تلخيصها فيما يلي : بما أنني أعلم أني لست علة هذه الضروب من الأفكار ، فلا بد أن يكون مصدرها غيري ، وهي حجة لم يكف « الواقعيون » عن إيرادها في جميع الأزمان .

لكن لا واحد من هذه الحجج يبطل للمنطق الديكارتي : فالافتراضات المستفادة من تعاليم الطبيعة ليست أهلاً للحظوة بشرف المناقشة ، فهذه الضروب من الميول هي أشد الأشياء تضليلاً ؛ ويشهد بذلك في الأخلاق الميولُ التي تحملنا على الشر مثلما تحملنا على الخير « ولهذا لا أرى داعياً إلى اتباعها في أمر الصواب والخطأ »[٩] (أكثر من اتباعها في أمر الخير والشر) .

أما الحجة المستندة على مبدأ العلية ، والتي تدعي أن هذه الأفكار مستمدة من الخارج ، فليست أكثر إقناعاً : « فقد يكون فيّ ملكة ما أو قوة ، غير معروفة لديّ بعد ، تستطيع أن تحدث هذه الأفكار دون معونة من الأشياء الخارجية »[١٠] . في الحق إن هذا حدس ديكارتي خصب يبدو أن فيه إرهاصاً بأحد التطورات الرئيسية للنقدية الحديثة .

---

(٩) : « التأملات » (ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة ، ص ١٠٧) .
(١٠) : « التأملات » نفس الموضع .

ومن ذا الذى يستطيع أن يقطع قطعاً بأن هذه الأفكار التى تخطر لنا، على الرغم منا أحياناً ، ليس مصدرها قوة أو ملكة داخلية هى فينا وإن نكن نجهل عملها ؟ لا مناص من التسليم بهذه النتيجة: « هذا كله يجعلنى أعتقد أن سبيلى حتى هذه الساعة لم تكن سبيل حكم يقينى صدر بعد تأمل ، بل كان اندفاعاً أعمى وأهوج جعلنى أعتقد بوجود أشياء خارجة عنى ومغايرة لوجودى ، تستعين بحواسى أو بأى وسيلة أخرى ، لتبعث فى أفكارها وصورها وتطبع فى نفسى أشباهها ونظائرها »[11] .

ذلك شك ما أعجبه ! إنه لا يعترف بوجود يقينى خارج إنيتنا ، كما رأى « كانط » فى الفقرات التى أوردناها فيما تقدم . لقد قيل إن الشك الديكارتى شك عابر مؤقت ؛ وهذا صحيح بالقياس إلى كتاب « المقال فى المنهج » ، ولكنا هنا فى « التأملات » نجد ذلك المؤقت يطول أمده طولاً عجيباً : لقد نفذ التشكك واخترق التأملين الأولين ، وها هو ذا يسرى فى التأمل الثالث سرياناً موصولاً ، فلم يتقهقر إلا أمام معنى واحد وفكرة واحدة ، هى فكرة الله ، أصل كل وجود وكل حقيقة ، ثم نراه يبزغ من جديد فى التأمل السادس .

---

(١١) : « التأملات » (ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة ص ١٠٨) .

« لم يبق على الآن إلا أن أفحص عن وجود الأشياء المادية » :
بهذه الكلمات يُفتتح التأمل الأخير ، وتقوم عندئذ مناظرة علنية بين الدعويين المتعارضتين ، المثالية والواقعية ، ويبدو ديكارت متردداً بين الفريقين ، ولكنه ينضم إلى أحدهما بعد طول عناء .
يذكر تأييداً لدعوى « الواقعيين » دليلين : أحدهما مستمد من فعل الخيال ، والثانى من فعل الحواس. التخيل عملية مغايرة للتصور أو التعقل ، والتعقل جزء من نفسى ، فى حين أن ملكة التخيل « ليست بضرورية لطبيعتى أو لماهيتى ، أعنى لماهية نفسى، لأنها حتى لو لم تكن لدىّ لما تغيَّر حالى ولبقيت عين ما أنا الآن »[١٢] أى أنى لن أنقطع عن كونى شيئاً مفكراً ، حتى لو توقفت عن استخدام مخيلتى فى تمثل الأشياء المادية : ويبدو من هذا أنها تعتمد على شىء يختلف عن نفسى . وهنالك تفسير سهل للأفعال التى تقوم بها هذه الملكة فىّ ، وهو : « أنه إذا وجد جسم قد اتصلت به نفسى واتحدت اتحاداً يمكنها معه أن تلتفت إليه متى شاءت ، أمكنها بهذا أن تتخيل الأشياء الجسمانية . . أقول إن من الميسور لى أن أتصور إمكان حصول التخيل على هذا النحو ، إذا صح أن الأجسام موجودة ، وعجزى عن أن أجد طريقا آخر لتفسير حصوله يحملنى على الظن بأنها موجودة : ولكن ليس هذا

(١٢) : « التأملات » ، التأمل السادس (ترجمتنا العربية ص ١٨٥) .

إلا محض احتمال »[١٣] . وإذن فهذا الدليل ليس بملزم ولا جازم ،
إن هو إلا احتمال قيمته افتراضية فحسب ، هو تفسير يرتاح إليه
ريثما يهتدى إلى أحسن منه : وإذن فهذه هى الدعوى الموضوعية
قد نزلت منزلة احتمالية فقط ؛ وقد صرح ديكارت دون مواربة
بأنه لا يسوغ أن نخلع عليها طابع الضرورة أو اليقين .

ولننتقل إلى الدليل المستمد من الإدراكات الحسية . قد
يطول إحصاء هذه الأنواع من « الأحاسيس » : إنها انطباعات
تنذرنى بحضور جسمى وبعلاقاته بأجسام أخرى وضع بينها ؛
ولذة وألم أحسهما عند اتصالى بهذه الأجسام ؛ وميول طبيعية
عندى يثيرها حضور الأجسام ؛ وصفات عامة أنسبها إليها ،
كالامتداد والشكل والحركة ؛ وصفات أخص كالضوء
والألوان والروائح والأصوات والطعوم . هذه الأحاسيس
ألم يكن لدىّ مسوّغ للحكم بأنها جاءت من « أشياء متميزة كل
التميز عن فكرى » من حيث أنى « وجدت أنها كانت تعرض
لفكرى دون حاجة إلى موافقتى » ؟ على أنه لا سبيل إلى الخلط
بين تلك وبين ما يصنعه هواى من خواطر أصوغها كما أشاء
وأتصرف فيها بما يحلو لى . وهذه الأفكار الآتية من حواسى والتى
هى « أكثر حيوية وأقوى تعبيراً وفى بابها أكثر تميزاً من أى

(١٣) « التأملات » (ترجمتنا العربية الطبعة الثالثة ص ١٨٦) .

من تلك التي أستطيع إيجادها فى نفسى بالتأمل ، أو من تلك التي أجدها مطبوعة فى ذاكرتى »[١٤] كيف يتسنى أن أكون أنا صاحبها وخالقها ؟ « قد لاح لى أنه لم يكن من الممكن أن تصدر عن نفسى ، وأنها لا بد أن تكون قد أحدثتها فىّ أشياء أخرى . ولما لم يكن لى معرفة بهذه الأشياء سوى تلك التي منحتنى إياها هذه الأفكار عينها ، لم يكن من المستطاع أن يرد على ذهنى شىء سوى أن هذه الأشياء مشابهة للأفكار التي تحدثها »[١٥] .

وعلى هذا النحو يعود إلى الظهور دليل العلية الذى أورده ديكارت من قبل فى التأمل الثالث ، وهو يبسطه للمرة الثانية فى قوته وفى ضعفه أيضا ، وبطابعه الافتراضى وشرط الالتجاء إلى قوة بعيدة مجهولة . « ولما لم يكن لى معرفة بهذه الأشياء سوى تلك التي منحتنى إياها هذه الأفكار عينها .. »هذه الجملة الاعتراضية مليئة بأمور مضمرة كثيرة . أليس فى مثل هذه التعبيرات ما يدل بوضوح على ميول غير مادية صريحة فى فلسفة ديكارت ؟ إن فى الإمكان ترجمة هذه الأقوال على النحو التالى : إذا كانت الأجسام موجودة ، فأنا على الأقل لا أستطيع أن أصل إليها فى ذاتها ، ولا أعرف إلا الأفكار التي تمثلها فى ذهنى . ولكى أفسر ظهور هذه الأفكار فى نفسى ، يلزمنى أن أفترض ، لمناسبتها ،

(١٤) « التأملات » (ترجمتنا العربية ص ١٨٩) .

(١٥) نفس الموضع .

أن هنالك أجساماً . سيقول «مالبرانش» : لو لم تكن الأجسام موجودة فهذه الأفكار نفسها ربما تكون حاضرة فى نفسى مع ذلك ولكن يلزم أن أستنتجها ، إن العقيدة تضطرنى إلى ذلك. وسيقول « بركلى » : كلا إن العقيدة لا تضطرنى إلى ذلك أبداً ، فانعدام الأجسام لا تتأثر به العقيدة : إن أفكارى هى الأشياء ذاتها ، وإن الأشياء هى أفكارى عنها .

وما يكاد ديكارت يذكر دليل العلية حتى يبادر بتفنيده : فضلاً عن أننا نجرب فى كل لحظة قلة الصدق فى حواسنا — سواء كانت خارجية أو داخلية (كخداع البصر ، والآلام التى يحسها مبتور الذراع أو الساق فى العضو المبتور) — نجد أن الحدس التلقائى الذى به ننسب أفكارنا الحسية إلى علة بعيدة عنا ، محتاج كذلك إلى ضمان: فإنه على الرغم من أن هذه الأفكار التى أتلقاها عن طريق الحواس « لا تعتمد على إرادتى ، إلا أنه لم يبدر بخلدى أن هذا يستلزم أن تكون صادرة عن أشياء مغايرة لى ، بل ربما توجد فى نفسى ملكة — وإن تكن غير معروفة لى حتى الآن — هى علتها والمحدثة لها »[١٦] .

هذا حدس خليق بالإعجاب ، ينبثق منــــه الافتراض

(١٦) «التأملات » (ترجمتنا العربية ص ١٩١ — ١٩٢) .

« الترنسندنتالى » الرائع الذى سينتهى « كانط » إليه . لاشك أن المثالية على العموم ، و المثالية الديكارتية على الخصوص ، أو المثالية « الإشكالية » كما يصفها « كانط » — يعنى المثالية التى تجعل وجود الأجسام فى الخارج إشكالاً أو موضع نظر — قد ربحت من كل شىء فى هذه المناظرة . وسيكون الفلاسفة الإيقوسيون معذورين إذا لم يستبقوا من هذه المناظرة كلها الا الدفوع الكثيرة الطويلة لمصلحة قضية الشك ، متناسين الحكم الواقعى الذى اختتمت به : لأنهم يرون أن هذه الطريقة فى إثبات وجود العالم المادى معادلة لمحاولة القضاء عليه بلا رجعة[١٧] .

* * *

لقد شك ديكارت فى الحواس وفى وجود الأجسام والعالم الخارجى ، ولم يصل إلا إلى يقين واحد هو يقين الكوجيتو : أنا أفكر فأنا إذن موجود ، وأنا أرى بوضوح وتميز أنه لكى أفكر يلزم أن أكون موجوداً . والفكرة الواضحة المتميزة ، ذلك هو المعيار الذى يعين على بلوغ اليقين : عندى فكرة واضحة عن نفسى باعتبارها شيئاً مفكراً ومختلفاً كل الاختلاف عن بدنى ، باعتباره شيئاً ممتداً . والموقعة الأولى التى كسبتها المثالية هى أن

(١٧) سيقول « ريد » : « يجب أن تعتبر الفلسفة الديكارتية أساساً للتشكك الحديث » (فى كتابه : « الطبيعة وثبات الحقيقة » القسم الثانى ، الفصل الثانى) .

نفسي مغايرة لبدني ومتميزة عنه ، وأني أضع وجودي متى وضعت فكرى . وهذا المبدأ لا ينهض أمامه أى اعتراض حتى ولا حجة الشيطان الماكر ، تلك الحجة الخطيرة على البراهين الرياضية والتى لا يدفعها إلا الالتجاء إلى الله . — إن هذا مبدأ واضح متميز بذاته ولا يحتاج إلى شيء آخر : إنه عبارة عن امتلاك الفكر بالفكر . لكن الذهن لا يستطيع أن يظل دائماً فى دائرة الكوجيتو : فإن فكرى بعد أن وضع ذاته موجوداً يطمح إلى النظر فى موجودات أخرى جديدة ، ويتوق إلى تشييد بناء العلم ؛ وبعبارة أخرى يجب أن ينتقل من فكرة إلى أخرى ، ومن هذه إلى ثالثة وهكذا. ومعنى هذا أنه سيبتعد عن النور الأصلى الذى أمده به «الكوجيتو». ومن أجل ذلك كان من الضرورى أن نجد مبدأ مستديماً يؤدى فى طريق التقدم العلمى مثل الوظيفة التى يؤديها « الكوجيتو » فى بداية مراحل الاستنباط الميتافيزيقى . وهذا المبدأ الذى يتصل بالأول أوثق اتصال والذى يمده على طول الطريق العلمى هو إثبات وجود الله وكماله المطلق . ولست محتاجاً لكى أقنع نفسى بهذا إلى أن أقفز من فكرتى عن كمال الله حتى أصل إلى حقيقة الموجود الكامل نفسه[١٨] ، ولكنى لمست هذا الوجود الواقع

---

(١٨) يقول « لاشليه » : يجب أن نذكر أن ديكارت كان يعتبر الأفكار مصادفة للأشياء ، ولم يكن يقبل تعارضاً بين الطرفين . وإذا لم يكن قد انتبه=

فى هذه الفكرة ، ولا سيما أنى أدركت مثل هذاالتماثل حين أصبت وجودى فى فكرى . ليس علىّ إلا أن أتابع التقدم المستمر لتفكيرى ، وأن أحافظ ، فى هذه السلسلة المنطقية ، على اتفاق عقلى مع ذاته : وأنا حرّ فى أن أضيف البراهين إلى البراهين ، على شرط أن تكون البداهة التى مبدؤها الكوجيتو مصاحبة لى فى كل خطوة من خطواتى ، والآن لن تفارقنى هذه البداهة بفضل الصدق الإلهى .

* * *

لقد دأبت الفلسفة الديكارتية على مناهضة الحواس ،ولم ترلها إلا وظيفة المساعدة المحدودة فى وجودنا الجسمانى[١٩] . والمادة عند ديكارت إنما هى عقبة فى طريق المنهج ، والكون الذى يتصوره الفيلسوف أشبه يكون من البلور ، وكل ما فيه شفاف مستعد لأن يتلقى النور من جميع الجهات ، ومعنى هذا أنه يجب أن

= إلى مثل هذه المثالية الكاملة ، فمن الواضح أنها كانت تسيطر على تفكيره. وبدون ذلك يكون انتقال الدليل الانطولوجى إلى وجود واقعى خارج ذواتنا انتقالا فاسداً كل الفساد : لم ينتقل ديكارت إلا من ذاتية داخلية إلى موضوعية داخلية أيضاً » (لاشلييه : « دروس عن ديكارت لم تنشر » ألقيت بمدرسة المعلمين العليا بباريس ١٨٧٣ — نقلا عن جورج ليون : « المثالية فى إنجلترا فى القرن السابع عشر » باريس ١٨٨٨ ص ٢٣ هامش) .

(١٩) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ، القسم الثانى ، المادة ٣ وعنوانها : «فى أن حواسنا لا تعلمنا طبيعة الأشياء، وإنما تعلمنا فى أى الأمور تنفعنا أو تضرنا»

تكون جميع جوانبه معدة لأن ينفذ إليها الفكر .

لسنا نزعم أن العالم الذى تحتاج إليه الفيزيقا الديكارتية عالم عقلى خالص ، بل يكفى أن نقول إنه يشابه كل المشابهة عالماً من العوالم المثالية . ويؤيد هذا أن ديكارت ما كاد يتجه الى الله ليبرر اعتقادنا بالأجسام ، حتى نراه وقد قنع بأن تكون المادة التى سلم بوجودها أخيراً هى مادة تطبع العلم المجرد « وتشتمل على جميع الأشياء المفهومة فى موضوع الهندسة النظرية » ، وما عدا هذا لا يهتم به الفيلسوف إلا قليلا[٢٠] . إن عالم الأجسام موجود ، لكنه لا يكاد يثبت وجوده حتى يحيله عالماً مثالياً . فالأجسام جوهرها الامتداد ، لكنه ليس هو الامتداد الحسى بل هو ذلك الامتداد الذهنى ، موضوع بحوث صاحب الهندسة . هذا الطابع المثالى لفيزيقاه قد نبه اليه بعض معاصريه : نقرأ فى ردوده على اعتراضات « جسندى » قوله : « إن كثيرين من أهل الأذهان الفائقة يرون فى وضوح أن الامتداد الرياضى الذى جعلته مبدأ لفيزيقاى ليس شيئاً آخر سوى فكرى ، وأنه لا قوام له ولا يمكن أن يكون له قوام خارج ذهنى » . وما كان ديكارت ليحفل بمثل هذا الاعتراض ، بل إنه ليسخر منه . وهذا يدل ، فى نظر « لاشلييه »

(٢٠) هذه المثالية قد أبرزها لوى ليار فى كتابه : « ديكارت » باريس سنة ١٩٨٢ الفصل الثانى .

على أنه « يرى التفرد فى الوجود للمعقول ، ويحمل هذا على محمل التقريظ »[٢١] . وديكارت نفسه لايتردد فى أن يقول : « لكنى أجد هنا مايطيب من خاطرى فى الاتصال بين فيزيقاى وبين الرياضيات الخالصة . وأملى وطيد أن تكون فيزيقاى مشابهة لها »[٢٢] . وفيم العجب ؟ إن منهج ديكارت فى دراسة الطبيعة لا يطمئن إلا إلى مادة قد بلغت من الروحانية أكبر قسط ممكن ؛ فإذا أخضعها لمطالب النظر والاستدلال « الأولانى » ، بلغة كانط ، فليس قصده من ذلك أن يقيم « إسقولائية » هندسية محل الإسقولائية اللاهوتية التى نصب نفسه للقضاء عليها ، وإنما أراد فيزيقا ذهنية ، لأن الطبيعة كما يفهمها وكما يحبها هى أخت الفكر .

يضاف إلى هذا أننا إذا حكمنا بما نرى فى مراسلات ديكارت ، وجدنا أن نظريته عن « فطرية » الأفكار قليلة الاتفاق مع الدليل الذى أورده لإثبات وجود المادة . والدليل الوحيد الذى اعتمد عليه وفيه شىء من القوة ، والذى هو فى ذاته دليل واه إذا لم نلجأ إلى صدق الله ، هو دليل مستمد من فكرة العلية .

---

(٢١) لاشليه : « دروس عن ديكارت لم تنشر » (نقلا عن : جورج ليون : « المثالية فى إنجلترا فى القرن السابع عشر » باريس ١٨٨٨ ص ٣٨) .
(٢٢) ديكارت : « ردود على جسندى » (« مؤلفات ورسائل » طبع مكتبة « البلياد » باريس ١٩٤٩ ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧) .

وفى الحق أنه لم يكن بمقدور ديكارت أن يرجع وجود الأشياء المادية إلى سند أمتن من هذا . وقد جعل ديكارت لمبدأ العلية مقاماً مرموقاً ونفوذاً بعيداً : جعل له مالفكرة « الأولانية »[٢٣] من قيمة ثابتة لامراء فيها ، وجعل مصدره الموجود الكامل ، أى المشيئة الإلهية التى تشع منها الحقائق الأبدية ، التى هى نماذج للعلم وللأخلاق . وإذن فحقيقة الأشياء المادية لاتجد لها ضماناً يسمو على هذا الضمان ، ولكن بشرط أن يكون مفهوماً أن العلة التى هى مصدر أفكارى عن الأجسام لاتقوم فىّ أنا نفسى ، وإلا فتكون المثالية الإشكالية قد كسبت المعركة . ولا محل عند ديكارت للشك فى أن الذهن فى نفسه ليس جديباً ، وأن له قوة على أن يولد من ذاته معانى تخصه وحده وتتميز عن خيالاتنا كما تتميز عن إدراكاتنا الحسية . ومن أجل هذا يبطل سلفاً ما أورده « لوك » من براهين تافهة لمهاجمة المعانى الفطرية . لقد بين ديكارت بجلاء أن هذه « الأفكار الطبيعية »

---

(٢٣) نجد هذا فى « العرض الهندسى » الذى بسط به فلسفته إجابة لطلب الأب « مرسن » : فقد وضع فكرة العلية وجعلها « بديهية » تسمو على الشك ، الأمر الذى يعين على رفع الدور ، على الأقل من حيث أن الله الذى ثبت وجوده يكون متصوراً على أنه علة لوجودنا ولفكرتنا عن الكمال (ديكارت : « مؤلفات ورسائل » طبع مكتبة « البلياد » ص ٢٨١ بع) .

هي عندنا بالقوة . وقال ماسيكرره «ليبنتز» إن هذه الأفكار فينا بالفطرة ، لا بمعنى أنها مسجلة فينا كما تسجل المراسيم فى الوثائق الأميرية ؛ وهو يشبه هذه الأفكار الطبيعية بالاستعدادات الأخلاقية والبدنية الوراثية فى بعض العائلات : « لقد سميت هذه الاستعدادات طبيعية . ولكنى قلت ذلك على معنى مانقول إن السخاء مثلاً طبيعى فى بعض العائلات أو أن بعض الأمراض ، كالنقرس أو الحصى البولى ، طبيعية عند عائلات أخرى ...» (٢٤) ويكتب بعد ذلك بأوضح مما رأينا : « كما لو كانت ملكة التفكير التى يملكها الذهن لاقدرة لها من نفسها على أن تحدث شيئا ! » فهذه القوة الذهنية الخصبية تعمل فى النفس ، لا فى فترات معينة ولا بطريقة استثنائية، بل إنها لتتجلى حتى فى الأحوال التى قد يظن فيها أن النفس منفعلة ، أعنى فى المعارف التى تجىء بها حواسنا . وإذن فالإدراك الحسى يكاد يكون فى جملته عملاً خفيا من أعمال الذهن الذى قد يتوهم أنه يتلقاه عن الحواس .

معنى هذا أن الموجودات الخارجية خالية من العلية ولا أثر لها فى أحاسيسنا ؟ قد يكون فى الذهاب إلى هذا القول

---

(٢٤) ويقول بعد ذلك : « لا أن الأطفال الناشئين فى هذه العائلات يكونون مصابين بهذه الأمراض فى بطون أمهاتهم ، ولكن لأنهم يولدون ولهم الاستعداد أو القوة على أن يصابوا بها » .

تحريف لقصد ديكارت : ذلك لأنه يترك للأشياء الخارجية عملاً ما ، ولكنه ضئيل جداً . وهو يقول : «إن التجربة وحدها هي التي تجعلنا نحكم بأن هذه الأفكار أو تلك التي تكون ماثلة الآن في أذهاننا راجعة إلى أشياء معينة خارج أنفسنا ؛ وليس معنى هذا أن هذه الأشياء قد نقلتها إلى أذهاننا عن طريق الحواس كما نحسها ، بل أنها نقلت شيئاً هيأ الفرصة لأذهاننا ، بالقوة الفطرية التي فيها ، أن تكوّنها في ذلك الوقت لا في وقت آخر »[٢٥]. على هذا النحو سيتكلم « كانط » في « نقد العقل الخالص »[٢٦].

والخلاصة أنه إذا كان ديكارت قد أثبت وجود العالم الخارجي ، فقد بين أننا لانعرفه مباشرة بالحواس ، ولا نعرفه كما هو في ذاته ، أو على الأقل أن كل مانعرفه عنه إنما هو الصور الذهنية والأفكار التي في أذهاننا . أما أن هذه الصور وهذه الأفكار تطابق حقائق موجودة في الخارج بأعيانها ، فهذا مانعرفه معرفة غير مباشرة بواسطة الصدق الإلهي : ذلك أنه لايمكن أن تكون الأفكار التي منحنا الله إياها ، مع ميل قوي إلى تصديقها ، أفكاراً خداعة .

---

(٢٥) ديكارت : « مؤلفات » طبع أدام وتانري، م ٨ ص ٣٥٨ .

(٢٦) كانط : « نقد العقل الخالص » : المقدمة . انظر كتابنا : « رواد المثالية في الفلسفة الغربية » القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٨٨ بع

تلك هى المثالية « الإشكالية » التى أشار إليها « كانط » فى حديثه عن المثاليـــات الأخرى واختلافها عن مثاليته « الترنسندنتالية ».

إذا كان وجود الذات المفكرة عند ديكارت أمراً ذا يقين مباشر ، فليس الأمر كذلك بالنسبة لعالم الأجسام فى المكان .

ولقد سبق ديكارت فى هذه المثالية أغلب الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، فكان من الحق والعدل أن يعتبر «أبا للفلسفة الحديثة».

« ليبنتز » بين الفلسفة والدين

حياة « ليبنتز » وأعماله ـ موقفه من التصور الآلى الطبيعة ـ « الغائية » فى قلب « الآلية » ـ التوفيق بين الفلسفة والدين ـ الرد على شبهات « بيل » فى مسألة الشر ـ مذهب التفاؤل .

ليبنتز فيلسوف ألمانى عاش فى النصف الثانى من القرن السابع عشر . ويعتبر هو والفيلسوف « كانط » أكبر فلاسفة الألمان ومن أشهر فلاسفة العالم . منحه الله عقلاً واعياً ، واستعداداً عجيباً لفهم الناس وقبول أقاويلهم المتباينة ، والتوفيق بين مختلف نزعاتهم ووجهات نظرهم ، فكان يقول : إن فى كل رأى وفى كل نظرية ــ مهما يكن شأنها ــ شيئاً من الحق ، لو تدبرنا وكنا فى حكمنا من المتريثين . وكان يحترم نتاج الفكر أيا كان ، ويأخذ الحكمة أنى وجدها ، وعلى أى لسن وعن أى كتاب . عكف على الاطلاع منذ صباه ، فكان يقرأ كل ما يقع فى يده من الكتب ، وبدأ يتفلسف وهو بعد صبي يافع . وهو نفسه يحدثنا أنه كان يسير فى متنزه مدينة « ليبرج » ولما يبلغ الخامسة عشرة من عمره ، فيسأل نفسه : أينحاز إلى فلسفة أرسطاطاليس أم فلسفة ديمقريطس .

برع فى الفلسفة ، وفى العلوم الرياضية ، وفى القانون ، وفى

التاريخ ، وفى فقه اللغة ، وفى جملة فروع المعرفة الإنسانية . وتقلد عدة مناصب ذات بال ، وتقلب فى أعطاف النعيم والجاه دهراً .
وإذا كان قد وجد من الفلاسفة والمفكرين أمثال « اسبينوزا » و « روسو » من قضى حياة هم وعزلة وانقباض عن الناس ، فإن الفيلسوف « ليبنتز » قد أقبل على الدنيا خير إقبال ، أو قل إن الدنيا هى التى أقبلت عليه ، فلم يعرف من الحياة غير وجهها المشرق الباسم ، وكان فيها من السعداء الهانئين .

عرف أكثر مفكرى أوربا فى عهده ، وجرت له معهم مراسلات ومناظرات ، واتصل بكثيرين من الملوك والأمراء والعظماء : توثقت الروابط بينه وبين امبراطور النمسا ، وبين بطرس الأكبر قيصر روسيا ، كما لبث مستشاراً وصديقاً حميماً لأمراء هانوفر ، وأنشأ أكاديمية برلين ، وسعى للتقريب بين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة البروتستانية .

كان عالماً ومتديناً ، وقد أسبغ الله عليه خلقاً وفضلاً ، وهيأ له ما شاء من مراتب الشرف والإقبال . وإنك لتلمح أثر هذه الحياة الباسمة بادياً فى سائر ما ألف وصنف ، وبل وفى تلك الكلمة المشهورة التى طبع بها فلسفته الدينية ، والتى أصبحت من بعد لحياته شعاراً : « الأمور كلها تجرى على أحسن

الوجوه فى أفضل عالم ممكن»[١] .

وقد صنف « ليبنتز » فى الفلسفة والعلم والدين رسائل وكتباً قيمة ، كتب أكثرها باللغة الفرنسية ، وبعضها باللاتينية وقليلاً منها بالألمانية ، وأشهرها « مباحث جديدة فى العقل الإنسانى »[٢] وهو كتاب كتبه رداً على الفيلسوف الإنجليزى «لوك» ، ثم كتاب « تيوديسيه » (ومعناها فى اصطلاح ليبنتز «العدالة الإلهية») ثم كتاب « مونادولوجيا »[٣] أو نظرية « الجوهر الفرد » .

وكان كريم المعشر ، دمث الخلق ، ممن يألفون ويؤلفون ، وكان يتحاشى أن يؤذى أقل الحيوان شأناً : فكان يأخذ الحشرة ليفحصها بالمكرسكوب ، ثم يعيدها إلى الورقة التى انتزعها منها فى رفق ولين .

حفلت حياته بجلائل الأعمال ، وظل دائباً على الدرس والتفكير حتى لقد فاضت روحه وبيده كتاب .

* * *

(١) "Tout est pour le mieux, dans le meilleur des mondes possibles"

(٢) "Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain,,

(٣) بالفرنسية Théodicée «تيوديسيه» و «مونادولوجيا» (بالفرنسية Monadologie) .

رأى ليبنتز فى فلسفة « ديكارت و « هوبز » و « اسبينوزا » خطراً يتهدد مافى الطبيعة من اعتبارات دينية وفنية : لأن أولئك الفلاسفة، على ما كان بينهم من اختلاف ، يتفقون جميعاً فى أنهم أقاموا أو حاولوا أن يقيموا نسقاً أو نظاماً طبيعياً آلياً محضاً، فى تفسيرهم للجانب المادى من الوجود ، أعنى أنهم تصوروا العالم خلواً من معانى الغاية والتدبير ، وكأنه فى نظرهم ليس إلا محض آلة تتحرك كما تتحرك الآلات .

فجاء « ليبنتز » وأخذ على عاتقه أن يتخطى هذا التصور الآلى للطبيعة ، وحاول أن يبين أن القوى التى تعمل فى الآلية نفسها إنما تحددها وتوجهها « الغائية » ، بحيث أن كل تدرج فى العلل والمعلولات ، إن اعتبر من الداخل ، صار تدرجاً فى الوسائل والغايات ، وأن صميم العالم إنما ينطوى فى كل نقطة على قصد ، ونمو ، وتقدم .

وبفضل هذه الفكرة — التى وفقت بين مذاهب « الآلية » و « الغائية » ، وبين حالات الجوهر الفرد على اختلافها ، كما لاءمت بين الروح والبدن — ظن ليبنتز أنه يستطيع بها فى الوقت نفسه ، أن يوفق بين العقل والدين ، وكان مقتنعا بأن فلسفته كفيلة بإرضاء أدق مطالب الدين وأبعدها . وفى الحق أن ليبنتز

كان مخلصاً فى سعيه للتوفيق بين الفلسفة والدين ، ولم تغب هذه الفكرة عن ذهنه مدى حياته . ولقد كان يؤمن أن جميع عناصر الكون وذراته مؤتلفة متسقة . وهذا الاتساق الكونى ليس ثمرة تظهر فى المستقبل فحسب بل هو كامن فى النفوس من قبل ، لكن أكثر الناس لا يعلمون .

* * *

أما المسألة الدينية فقد أثار الكلام فيها « بيل » Bayle أحد كبار المفكرين من معاصرى ليبنتز ، وصاحب « القاموس التاريخى النقدى » المشهور . وقد كتب « بيل » بحثاً تناول فيه مسألة العناية الإلهية ، ووجود الشر فى الدنيا ، أورد فيه شبه الملحدين والمانوية والإيبقوريين ، وانتهى منه إلى القول بأنه يرى أن الدين والعقل يتعارضان ولا يتفقان ، وإن كان يؤمن بعقائد الدين .

وقد كان لتلك الشبه التى أثارها « بيل » فى مسألة الشر أعمق الأثر فى نفس ملكة بروسيا تلميذة « ليبنتز » ، فطلبت إلى أستاذها الفيلسوف أن يتولى أبطال هذه الحجج ونقضها ، فنهض الفيلسوف لهذه المهمة وصنف باللغة الفرنسية — التى كان يتقنها أيما إتقان — كتابه الموسوم « تيوديسيه » أى « العدالة الإلهية » وعنوانه الكامل: « بحث فى جود الله وحرية الإنسان وأصل الشر » .

بادر « ليبنتز » بنشر هذا الكتاب ، وقدم بين يديه رسالة عنوانها : « مقال فى موافقة العقيدة الدينية للعقل » . وفى هذا المقال نرى الفيلسوف يعرض لمزاعم « بيل » بصدد الشر والعناية ، وينتهى إلى تقرير تلك النظرية المأثورة فى مباحث اللاهوت المسيحى ، وهى أن حقائق الاعتقاد فوق العقل ، ولكنها ليست تنافيه . ثم أخذ ينبه على وجوب التفريق بين ما هو « فوق العقل » ، وبين ما ينافى الدين ، وأخذ يقسم الحقائق إلى : (١) حقائق عقلية أو أزلية وهى مبنية على « مبدأ الهوية »[٤] أى أنهما ترجع إلى أشياء هى واحدة فى ذاتها ومعناها ، والقول بضدها يستلزم التناقض . (٢) حقائق حاصلة حادثة وتقوم على مبدأ « السبب الكافى »[٥] وضدها لا يستلزم تناقضاً ما .

وليس شىء مما ينبغى الاعتقاد به بجائز أن يناقض النوع الأول من الحقائق العقلية أى الأزلية . فمثلا وجود الله لا يكون ممكناً إلا إذا لم ينطو مفهوم لفظ الله على تناقض ما ؛ ولم تتناقض

(٤) وهو القائل على حد تعبير المناطقة المحدثين إن ماهو هو ، وما ليس هو ليس هو .

(٥) Princiepe de raison suffisante : ويعرفه ليبنتز نفسه بأنه لا شىء يحصل مطلقا دون أن يكون هناك علة أو سبب معين على الأقل ، يبرر لم كان هذا الشىء أولى بالوجود من العدم ، ولم كان على هذا النحو ولم يكن على نحو آخر .

الصفات المنسوبة إليه . لكن رأيا من الآراء يجوز أن يكون فوق ما تعلمنا التجربة ، لأن الضرورة العقلية لتسلسل الظواهر ـ تلك الضرورة التي نجدها عن طريق مبدأ السبب الكافى ـ هى دائماً محاطة بظروف . فالضرورة المنطقية أو « الميتافيزيقية » لقضية من القضايا تثبت مباشرة أو بالواسطة من امتحان حدود هذه القضية .

أما ضرورة قضية من القضايا « الحاصلة » فإنما ترجع إلى حوادث سابقة . وبما أن تلك الحوادث السابقة نفسها ليست ضرورية إلا تبعاً لظروفها ، وهكذا إلى غير نهاية ، فقد جاز أن نقول مثلاً إن عدم قدوم الإنجليز إلى مصر فى سنة ١٨٨٢ وإن كان قد تم فعلاً ، يبقى ممكناً لاضرورياً من الوجهة الميتافيزيقية ؛ ولهذا يصح أن نعرف الحقائق « الحاصلة » أو « الجائزة » بأنها تلك التى لا يمكن الوصول إلى أسبابها الكاملة إلا بتحليل لامتناه يمتنع أن يقوم به العقل الإنسانى ، فى حين أنه يكفى تحليل محدود لإثبات الحقائق العقلية الأزلية .

ويرى « ليبنتز » أن مبادىء علم الطبيعة لا تفسر إلا بفكرة العناية والتدبير الإلهى ، أعنى بمبدأ غائى . ومبدأ السبب الكافى ـ مبدأ الحقائق الحاصلة ـ يفضى بنا إلى ماوراء التجربة . ثم إن ائتلاف الجواهر الفردة ، والتسلسل القياسى لكل ما يحدث لا يمكن فعلا

أن يفسر إلا بموجود مطلق ، خلق العالم وفقاً لاختيار حكيم سديد؛ فكل شيء فردى ، وكل حادثة فردية ، فى نفسها ممكنة ، فلسنا نتوصل إذن إلى إتمام سلسلة العلل والأسباب ، وإرضاء مبدأ السبب الكافى تمام الرضى ، ما لم نرجع إلى سبب أول ، هو سبب لذاته ولا سبب له ، وهو الله .

ويستدل « ليبنتز » على صواب الاختيار الإلهى بقوله :

« إن خارج هذا العالم الموجود — أى فى العقل الإلهى — عدداً لا نهاية له من العوالم الممكنة الوجود ، والتى لا يخضع كل واحد منها إلا لمبدأ « عدم التناقض »[٦] ، فمن بين جميع تلك العوالم الممكنة ، أيها تقع عليه المشيئة الإلهية السامية ، وأيها يختاره الله فيمنحه الوجود ؟ »

يجيب « ليبنتز » فى غير تردد بقوله :

« إن الحكمة العالية المقرونة بجود لا نهاية له ، لا يعوزها أن تختار أحسن الأشياء » .

وإذن فالله قد خلق بالضرورة أحسن العوالم الممكنة . والعالم الراهن خير ما يمكن أن يكون .

---

(٦) « Principe de non-contradiction » وينص على أن « قضيتين متناقضين لا يمكن أن تكونا صادقتين ولا كاذبتين معاً وفى آن واحد » .

وذلك هو مجمل مذهب « ليبنتز » فى « التفاؤل » الذى نادى به وكان بإذاعته من المحسنين .

* * *

وإليك صورة ملخصة من طريقته فى الاستدلال على هذا المذهب المشهور ، قال : الله هو السبب الأول للأشياء ، فينبغى أن يكون ذا كمال مطلق فى القدرة والحكمة والجود ، ولما كان الله إنما يتصرف فى خلق الأشياء وفق عقله الأسمى اللا محدود ، فإن جليل حكمته المقرونة بجود لا حد له ، لا يعوزها أن تختار من العوالم أحسنها ، لأنه إذا لم يكن الأحسن من بين جميع العوالم الممكنة ، لما اختار الله منها شيئاً ، إذن فالله قد خلق ضرورةً خير العوالم الممكنة ، أعنى العالم الذى يحقق أكبر قسط ممكن من الكمال »[٧] .

ورب معترض يقول : إذا كان الله قد اختار من بين جميع الممكنات أحسنها ، فلم إذن جاء الشر ، ولما كانت الخطيئة ؟ وقد كان جائزاً أن يوجد المدبر الأول خيراً محضاً مبرأ عن الشر ؟

فيرد ليبنتز بأن « تصور عالم ليس فيه شر ولا ألم هو أقصوصة من الأقاصيص ، ومحض خيالات[٨] ، ولو محى الشر من الوجود

(٧) ليبنتز : « العدالة الإلهية » الفقرة ٧

(٨) ليبنتز : « العدالة الإلهية » الفقرة ١٠

أصلا ، فحينئذ لم يكن هو هو ، ولم يكن بذلك أحسن العوالم الممكنة ! ولئن كان محو الشر جائزاً فى الوجود المطلق فليس بجائز فى الوجود الإنسانى ، وهو بطبيعته محدود . ولن يطلب الكمال فى شىء إنسانى أيا كان ، ولا ينبغى لنا أن نقصر نظرنا على جزء من العالم ، بل يجب النظر إلى المجموع المرتبطة أجزاؤه أوثق ارتباط ؛ والحقيقة أن أحوال العالم مدبرة بعضها بالقياس إلى بعض أحكم تدبير ، وما قد يبدو نقصا فى الجزء ، يكون فى الكل كمالا .

ألست ترى أن الصوت يكون فى نفسه « نشاذاً » ، فإذا التأم فى مجموع موسيقى حصل منه تأثير شجى رائع ؟ والكل إنما رتب فيه المدبر القوى الفعالة والمنفعلة ، والسماوية والأرضية ، الطبيعية النفسانية ، بحيث يؤدى إلى النظام الكلى ، مع استحالة أن يكون هو على ماهو عليه ولا يؤدى لها شروراً . على أنه قد يحدث من الشر خير فى بعض الأحيان ، والشر فى أشخاص الموجودات قليل ، ومع ذلك فإن وجود ذلك الشر فى الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير : كالنار فإن كمالها الإحراق ، والإحراق بالقياس إليها خير وإن كان شراً بالقياس إلى المتألم منها » .

يقول المعترضون : إن الشر فى الدنيا أكثر من الخير وأغلب . ويقول ليبنتز بأن هذا خطأ : فالشر كثير ، ولكنه ليس بأكثر

من الخير : نعم إن الأمراض كثيرة والمرضى كثيرون ، ولكنهم ليسوا بأكثر من الأصحاء المعافين . والواقع أن الله قد أسبغ علينا نعما وخيرات وفيرة ، ولكن قلة انتباهنا إليها تقلل من شأنها ، والعادة تجعلنا أقل شعوراً بها .

ويقول « بيل » إن الإنسان شقى شرير ، وإن « المستشفيات والسجون منتشرة فى كل مكان ، وما التاريخ إلا مجموعة من جرائم الجنس الإنسانى ومصائبه » .

فيرد عليه ليبنتز : « أنا أعتقد أن فى ذلك غلواً : فإن فى حياة الإنسان من الخير شيئا كثيراً لا يمكن أن يقاس به الشر ، كما يوجد من المنازل كثرة لا تقاس بها السجون . وعندى أن من عيوب المؤرخين أنهم يهتمون بنواحى الشر أكثر مما يهتمون بنواحى الخير »[٩].

ولكن كون هذا العالم خيرَ العوالم الممكنة لا يعنى أن يكون خلواً من الجوانب السيئة ، مبرأ من الشوائب والعيوب . وهل يستطيع الإنسان أن يقدر الشباب إلا إذا جاوزه إلى سن الشيخوخة[١٠]. فلكى يشعر الإنسان بالسعادة إذا أقبلت، يجب أن

(٩) ليبنتز : « العدالة الإلهية » فقرة ١٤٨ .

(١٠) ولقد ورد فى الحديث الشريف ما معناه أن الصحة تاج على رؤوس الأصحاء لا يراه إلا المرضى .

يكون قد عرف الشقاء ، وبغير الألم لا يكون للذة معنى — لقد حكم على سقراط الفيلسوف بالموت فأودع السجن ، ولبث فيه مقيداً بالأغلال . ويروى لنا القفطى أن سقراط حينما فك عنه القيد شعر بشيء من اللذة ، فقال أمام جمع من أصحابه وتلاميذه : « ما أعجب فعل السياسة الإلهية ! كيف قرنت الأضداد بعضها ببعض ، فإنه لا يكاد يكون لذة إلا تبعها ألم ، ولا ألم إلا تبعه لذة : فإنه قد عرض لنا بعد الألم الذى كنا نجده من ثقل الحديد فى موضعه لذة »[١١] .

وكم من أناس يبيتون آمنين فى سربهم ، معافين فى أبدانهم ، وهم مع ذلك لا يشعرون بهذه النعمة ولا يشكرون ، حتى إذا مسهم المرض وولت عنهم السلامة ، أصبحوا عليها نادمين.

على أننا نعلم أن شراً من الشرور كثيراً مايكون مصدر خير كثير ، ورب غلطة تقع من قائد الجيش فتفضى إلى الظفر فى معركة عظيمة .

يجب أن نعترف مع هذا بأن فى هذه الحياة الدنيا مساوىء وقلاقل ، أظهرها ما يصيب الكثيرين من الأخيار من حظ عاثر ، وما يرتع فيه الأشرار من عز وسلطان[١٢] . ولكننا نقول

(١١) القفطى : « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، القاهرة .

(١٢) ليبنتز « العدالة الإلهية » . فقرة ١٦ .

مقتنعين إنه إذا كان الكرام الأبرار لايجدون جزاءهم فى هذه الدار ، فنى الدار الأخرى خير عزاء وجزاء : ذلك مايقضى به الدين والعقل أيضاً (١٣) .

من الناس من يحلو لهم دائما أن يشتكوا الأقدار ، ويذموا الزمان . وهذا ناشىء فى الحقيقة من ضعف النفوس ، وقلة رسوخ الايمان ، ثم هو جزء من الاعتراض على تدبير الله سبحانه ، وما كانوا فيه من المنصفين . فما ينبغى لنا أن نسلك صراط أولئك المتذمرين الساخطين ، وخليق بنا أن نقبل على الحياة باسمين متفائلين ، وكذلك شأن المؤمنين المحسنين .

* * *

هذا مجمل لمذهب التفاؤل كما شاء أن يعرضه فيلسوف الألمان ، ونلخصه نحن فى تلك الكلمة الإسلامية المشهورة : « ليس فى الإمكان أبدع مما كان » . وقد سقناه اليوم فى طريق الجمع بين الفلسفة والدين ، وقصدنا أن نوفق بذلك إلى أن نرفع شكوك المرتابين ، وندفع عن العناية شبه المنكرين ، ونسرى عن النفوس من وقع أفكار العابسين المتشائمين ، وعلى الله وحده اعتمادنا وبه نستعين .

---

(١٣) لبنتز : « العدالة الإلهية » . فقرة ١٧

لامادية بركلي[1]

« لامادية بركلي »[2] عنوان كتاب صغير ألفه الدكتور « لوس » أستاذ الفلسفة بجامعة دبلن . وقد عكف المؤلف سنوات على دراسة « بَرْكلي » ، وقام بطبع بعض آثاره ، ونشر عشرات البحوث في مذهبه وآرائه. وهذا جهد مشكور خليق أن يجعل من الأستاذ « لوس » عالماً ثقة في هذا الباب .

اختلفت الأقوال في شخصية «بركلي » وفي مذهبه،فرأى بعض الباحثين أنه كان رجلاً مزدوج الشخصية ، ورأى بعضهم أنه كان في حياته « مثالياً وواقعياً على حد سواء» .

وذهب آخرون إلى أنه كان منافقاً مرائياً « يضع على وجهه قناعاً يحجبه عن الناظرين » .

لكن الأستاذ « لوس » يرى أن هذه الأقاويل باطلة في جملتها ؛ وأن بركلي كان في حياته العقلية كلها شخصاً واحداً لا ازدواج فيه ، وكان مخلصاً صادقاً في أقواله وأفعاله ، وكان سافراً لم يضع قط قناعاً .

---

(١) مقال منشور بمجلة « الكتاب » القاهرة ، أغسطس ١٩٤٦ .

(٢) انظر: Luce,Berkeley's Immaterialism, London1959

وقد بذل المؤلف جهداً كبيراً ليقضى على الأساطير التى حيكت حول الفيلسوف ، وحاول أن يرسم لنا عنه صورة جديدة ترينا فيه « رجلا من لحم ودم » ، وإنساناً يعيش فى دنيا الناس .

* * *

أما مذهب « بركلى » الفلسفى فقد تأوله الباحثون تأويلات كثيرة مختلفة . وقد عرض المؤلف فى كتابه لهذه التأويلات محاولاً إبطالها لينتهى إلى رأيه هو فى تأويل الفلسفة البركلية .

يوصف « بركلى » عادة بأنه من « المثاليين »[١] المنكرين لوجود العالم الخارجى ، عالم المادة والأجسام ، والقائلين بأن الوجود الصحيح إنما هو وجود الأشياء فى الأذهان وليس يعرف على التحقيق متى وصف « بركلى » بصفة المثالية هذه . ولكن يبدو أن شيوع التسمية راجع إلى الفيلسوف الألمانى « كانط » الذى عقد فى كتابه « نقد العقل الخالص » فصلاً عنوانه « نقض المثالية » ، فجعل « بركلى » ممثلاً للمثالية « القطعية » (أى غير النقدية) ونسب

(١) شاع لفظ « المثالى » فى اللغة الجارية وصفاً للرجل الذى يؤمن بالروح والواجب ، والرجل الذى تكون له مثله العليا ويريد أن يحيا عليها . فإذا فهمت المثالية على هذا المعنى لم يكن هناك شك فى أن « بركلى » من المثاليين . ولكن المثالية بالمعنى الفلسفى الخاص عبارة عن القول بأن حقيقة العالم الخارجى هى كونه مدركاً فى الأذهان .

إليه القول بأن « المكان وجميع الأشياء التى هو شرط لازم لماهى أمور فى ذاتها مستحيلة ، ومن ثم هى أثر من آثار الخيال » .

ويرى الأستاذ « لوس » أن فى تأويل مذهب « بركلى » على أنه مثالى تحريفاً له ، وأن ما قاله « كانط » بهذا الصدد لا يعبر مطلقاً عن الفلسفة البركلية ، وأنه لا بد أن « كانط » كان يتكلم عن نظرية « بركلى » معتمداً على ما سمعه ونقله عن الناس ، لا على ما تحققه بالدرس والتمحيص .

ذلك أن لفظ المثالية فى صميمه يدل على أمرين : الريبة فى الحواس ، والتقدير الزائد لقوى العقل الإنسانى . ويرى المؤلف أن بركلى ليس مثالياً بأى معنى من هذين المعنيين ، فقد دأب المثاليون على الحط من قدر الحواس . وجروا على معارضة الحواس بالعقل ، وعلى اعتبار العالم الحسى وهماً من الأوهام أو مشكلة يطلب حلها . أما « بركلى » فلم يرفض شهادة الحواس ، ولم ينكر عالم الحس بل قبله وصرح بحقيقته ، ومنحه منزلة وطيدة فى ميتافيزيقاه . والمثاليون قد يبالغون فى رفع قدر العقل الإنسانى ، حتى أنهم كثيراً ما يعجزون عن تمييزه من العقل الإلهى ؛ وعقل الإنسان عندهم — بما يفرض من صوره وقوانينه — محدد للمعرفة ، مشرع للطبيعة ، مقوم للحقيقة . وليس فى مذهب « بركلى » شىء من هذا ، فيما يرى الأستاذ « لوس » .

لقد استند المثاليون على أصل من أصول فلسفة « بركلي » ، وهو قوله: esse est percipi (وجود الشيء هو كونه مدركا) ، وأولوه على معنى لم يخطر لبركلي على بال. ولقد استهوتهم روحانية الفلسفة البركلية ، فالتمسوا عندها عوناً وتأييداً . ولكن المؤلف يرى أن بركلي فى نظرياته الرئيسية بعيد كل البعد عن المواقف المثالية، فهو بعيد عنها فى نظريته عن الله، وعن الروح، وعن الحواس والعالم الخارجى ، وعن العلة ، وعن الخيال ، وعن طبيعة المعرفة على العموم . وقد قال « كونو فيشر » : « إن بركلي ليس مثالياً بل هو واقعى تام » . ويبدو أن الأستاذ « لوس » يوافق على هذا الرأى ، ويذهب إلى أن موقف بركلي من مشكلة المعرفة أقرب إلى « الواقعية » الحديثة منه إلى المثالية الحديثة ، وأن المعرفة عند الفيلسوف الإنجليزى هى « اهتداء » لا « صنع » ، وكشف لا خلق ولقد آمن بركلي بوجود الخارجى ، ونظر إلى الأشياء مباشرة وواجهها من غير مواربة .

* * *

وقد التبس على الناس المقصود من « لا مادية » بركلي. ولعل منشأ الالتباس هو لفظ « المادة » الذى يستعمل فى اللغة

(٤) نقلا عن و . جراهام : « المثالية » ، ١٨٧٢ ص ١١٣ .
W. Qrabam, Idealism ,1 72, p. 113.

الشائعة غير الفلسفية وصفاً للأشياء الجسمية أو الآجسام الحسية على وجه العموم .

ولكن الأستاذ « لوس » ينصح للمبتدىء الذى يريد أن يقف على تعاليم بركلى الحقيقية أن يضع نصب عينيه أن المادة هنا ، أى الجوهر المادى الذى ينكره بركلى ، ليس هو الجسم المحسوس ، ولا الأجزاء المحسوسة من الجسم ، وليس موضوعاً فعلياً أو ممكناً من موضوعات الإحساس (أى ليس شيئاً نراه أو نلمسه أو نسمعه أو نتذوقه أو نشمه) بل هو « شىء لانعرف ماهو » ، هو جوهر وهمى ، وافتراض من افتراضات قدماء الفلاسفة اليونان ، شىء يزعم أنه غير مشهود وغير ملموس ، وأنه سند روحى لكل مانراه أو نحسه بالفعل .

وإذن فليس إنكار بركلى للمادة إنكاراً للعالم ، ولا فراراً منه . وكل مافى الأمر أنه نظر إلى العالم فوجده عالم إحساس ، لاعالم مادة ، فأنكر المادة لكى يؤكد المحسوس ، وأنكر الخيال لكى يؤيد الواقع .

* * *

وقد أولت « لامادية » بركلى أيضاً على معنى سلب الوجود عن كل شىء إلا ما كان عقلاً أو فكرة أو تصوراً ذهنيا . ويؤيد

هذا التأويل ما كتبه بركلى نفسه فى مذكرته الخاصة إذ قال : « لاوجود لشىء وجوداً حقيقياً إلا للأشخاص[٥] » .

وقد يفيد هذا النص أن بركلى يذهب إلى أن الوجود الحقيقى إنما يكون للكائنات ذات العقل والإدراك . ولكن بركلى كتب بعد ذلك فى مذكرته : « إن لدينا معرفة حدسية (مباشرة) بوجود أشياء أخرى غير أنفسنا ، بل هى سابقة على معرفتنا لوجودنا الخاص »[٦] .

* * *

وثمة صفات أخرى نسبت إلى بركلى ، بعضها على سبيل المدح ، وبعضها على سبيل الذم ، فقد قيل : إنه متصوف ، وقيل إنه من أصحاب مذهب « الإسمية » القائلين بأن الأجناس لاوجود لها وليست إلا « أسماء » يمكن انطباقها على أشياء مختلفة . وقيل إن بركلى من « المنطوين » على أنفسهم Solipsists ، وإنه من « الارتيابيين » Sceptics ، وإنه من أنصار المذهب الحسى ، وإنه من الأفلاطونيين . . .

---

(٥) Berkeley, Philosphical Commentaries, edited by 1944, p 24

(٦) انظر : بركلى : « التعليقات الفلسفية » ، نشرة ليوس ، سنة ١٩٤٤ ص ٥٤٧ .

ويرى الأستاذ « لوس » أن شيئاً من هذه الصفات لا ينطبق فى الحقيقة على مذهب بركلى . وخلاصة رأى المؤلف فى الفلسفة البركلية أنها محاولة جدية دائبة لفهم خصائص الإدراك فى العالم المدرك الذى يهم الإنسان من حيث هو كائن أخلاقى ، وأنها فلسفة لا تتنافى تنافياً صارخاً مع الحس العام ، وأنها إذا كانت مذهباً يثير الانتباه ، فليست مذهبا يثير الاستنكار بحال من الأحوال .

* * *

ذلك مجمل لكتاب « لامادية بركلى » .

ولعل من فضائل المؤلف أنه ، على تواضعه ، قد بحث بجرأة وإقدام فلم يركن إلى « المشهورات » أو القضايا المألوفة التى طال ترديدها فى الكتب المدرسية والمختصرات . ولم يقنع بالأقوال المتداولة التى شاعت بين النـــاس حتى أصبحت كالرواسم و « الكليشيهات » .

ولكن مع ذلك نلاحظ على المؤلف الفاضل أنه بالرغم من الجهد المشكور الذى بذله لرسم صورة جديدة عن بركلى ومذهبه ، لم يستطع أن يقدم إلينا شيئاً إيجابياً ، وإنما كانت قضاياه فى الغالب سلبية .

وليس يتسع المقام فى هذه العجالة لمناقشة آراء الأستاذ «لوس»

فى الفلسفة الحديثة عامة ولا للخوض فى تفاصيل تأويلاته للفلسفة البركلية خاصة . ولكنا نبادر فنقول : إن ما ذهب إليه من إنكار « المثالية » عند بركلى دعوى غير مقبولة ، وليست مؤيدة بأدلة مقنعة معقولة . وفى كلام المؤلف ، من حيث لايشعر ، خلط بين مذهبي التشكك والمثالية ، إذ يبدو أنه يأخذهما على معنى واحد، مع أنهما متميزان قطعا.

ولكن الإنصاف يقتضينا أن نلاحظ أيضا أن الصعوبة الرئيسية فى الدراسات البركلية قائمة فى فهم مايريده الفيلسوف بوضوح وجلاء . ومهما يكن الأمر فالأستاذ « لوس » خليق بالثناء لانقطاعه لدراسة الفلسفة البركلية وبسطها وتأويلها ، فى هذا العصر الذى سيطرت فيه « المادية » على النفوس ، فلم تقتصر على مناوأة الدين والأخلاق ، بل طغت على السياسة والفن والتاريخ والاجتماع ؛ وهى توشك أن تقلب القيم والمعايير ، وأن تفسد علينا أساليبنا فى الحياة والتفكير .

« كانط » وفلسفة التاريخ

تقديم :

لم يكن إيمانويل كانط أكبر فلاسفة الألمان فحسب ، بل إنه اليوم علم من أعلام الفكر الحديث فى الغرب . وقد ثبت ثبوتاً لا ينازع فيه أحد من ثقاة المؤرخين ، أن هذا الفيلسوف الكبير قد فتح للفكر الإنسانى طريقاً جديداً ، وقد انعقد الإجماع بين أولئك الثقاة أيضاً على أن الفلسفة بعد كانط لم يعد من الممكن أن تكون كما كانت قبل ظهوره على المسرح . وبعبارة أخرى يريدون أن يقولوا بأنك فى الفلسفة تستطيع أن تكون « مع » كانط ، أو تستطيع أن تكون « ضد » كانط ، ولكنك لا تستطيع أن « تتجاهل » كانط . ومعنى هذا مرة أخرى ، أنك تستطيع أن تكون مؤيداً لكانط ، أو معارضاً له ، ولكنك لا تستطيع أن تقف منه على الحياد .

وإن تأويلات متجددة متنوعة لآثار هذا الفيلسوف المثالى الأخلاقى — حتى فى أبان ازدهار « المادية الجدلية » أو « الوضعية المنطقية » أو « الوجودية الإلحادية » — لا تزال تطلع علينا بالطريف الحصيف من حين إلى حين . ولا جرم كان فيلسوف

القرن الثامن عشر فى أوربا أحد العباقرة النادرين ممن أنعم الله بهم، لا على أمتهم وحدها ، بل على الإنسانية كلها ، فآتاهم قريحة وقادة نقادة ، وعقلاً خصيباً أريباً لا ينضب له معين مهما كثر عطاؤه والانتهال منه .

* * *

دفع فريتين :

ما أكثر ما سمعنا وقرأنا فى السنين الأخيرة عن وعورة كانط، وجهامة مذهبه ، وجفاف أسلوبه ! ولست أعرف فى تاريخ الفلسفة كله رأياً هو هو أبعد من محجة الصواب، وأدنى إلى مزالق الزلل من هذا الرأى الفج الفطير . إذا أردنا أن نفهم حق الفهم ، « كانط » أو غير «كانط» من أساطين الفكر، فواجبنا الأول هو أن نقرأه «هو» فى مؤلفاته ومقالاته، وأن نتجنب سبيل « العنعنات » أو «المعلّبات» أو «التكست بوكس» (Text - Books) بلغة الأنجلوسكسونيين ، وأعنى بها تلك الملخصات المشطورة أو المنقولات المبتورة ، التى لا أقول « تزخر بها » بل «تزدحم بها » ، قاعات المكتبات فى بعض المعاهد أو الكليات هنا أو هناك .

فرية الصعوبة :

وليت شعرى كيف يكون متجهماً مكفهراً من وصفه شاعر

القوم « جوته »[1] — وهو بفنون البيان عليم — بأنه : رجل صاحب قلم ممتع معجب ، ولسان مبهج مطرب ؟ إن من صحبوا كانط صحبة جوّانية على الحقيقة ، أعنى صحبة تعاطف وتآلف ، لا صحبة تجاور وتزاحم ، ليشعرون عند قراءته من أول وهلة وفى أى لحظة ، بزاد غزير من الإمتاع والمؤانسة ، ويتبينون فى غير مشقة ، بأن لأسلوب الرجل ومضات ، ولقلمه نبضات ، من المرح والنكتة ، والقوة والرقة ، وكلها تجرى على السجية فى غير تكلف ولا التواء .

وإنه لمما يبعث على الدهشة أن يقال إن فكر كانط معقد عسر الفهم حتى على أرباب الفلسفة ، مع أن الانطباع الغالب لدى معاصرى الفيلسوف العملاق ، أن الرجل فى جميع محاضراته وفى الكثير من مؤلفاته ، يتحدث عادة إلى المستمع أو إلى القارىء وكأنه يعرفه ، فيرفع الكلفة بينه وبينه ، ويؤانسه أو يداعبه ، ويحاوره أو يجادله ، ويتحداه أو يغاضبه ، بالضبط كما تجرى الأمور بين العشاق والمحبين ، فى هذا الزمان أو فى غيره من أزمان . والحق لقد أحبّ الفيلسوف تلاميذه ، وبادلوه هذا الحب أضعافاً مضاعفة كما علمنا من الرسائل الكثيرة التى نشرت فى حياته وبعد مماته .

---

(١) فى رسالة من جوته إلى شيلر فى ٢٦ من يوليو سنة ١٧٩٦ (انظر : رابل : « كانط » ص ٢٨٣) .

فرية المروق من الدين :

وفرية أخرى نريد أن ندفعها عن الفيلسوف بما دفعها هو في عديد من مؤلفاته وأحاديثه ، ونعنى بها ما ننسبوه إليه من أزوار عن الدين أو تنكب عن سبيله . فقد شاعت فى ألمانيا ، فى غضون القرن التاسع عشر ، كلمة قالها « مندلسون » عن كانط ، مؤداها أنه « رجل محطم لا يبقى على شىء »(Alleszermaler) . وكان من وخيم آثار هذه الكلمة العابرة العاثرة أن خيل إلى بعض المتزمتين والمتعجلين أن المذهب النقدى قد انطلق من قمقم القطعية مارداً جباراً ، يحمل معاول الهدم والتدمير لا يبقى ولا يذر عقيدة ولا دينا . ، وتوهم بعضهم أن فيلسوف النقدية حين أظهرنا على أن جميع الأدلة الفلسفية على وجود الله ليست أدلة منتجة ولامقنعة، قد قوض فى الوقت نفسه دعائم الإيمان بالله ، وسوغ العودة إلى حيث تجثم شبهات الشك والارتياب القديم .

ولقد علم الله ، والواقفون على تاريخ الفلسفة الكانطية . أن هذه فرية منقوضة من أساسها : فإن فيلسوف « كونجزبرج » هو أيضاً كان يود أن يقيم على وجود الله دليلاً نظرياً متيناً : وبوسعنا أن نستوثق من الأمر حين نقرأ له بحثاً نشره سنة ١٧٦٣ ، أى قبل أن ينشر « نقد العقل الخالص » بسبع عشرة سنة ، وجعل عنوانه « الدليل الوحيد الممكن لإثبات وجود الله » .

وقارىء هذا البحث الذى يحتوى فى كثير من المواضع على فقرات نفيسة ، يدرك إدراكاً واضحاً أن « كانط » كان فى ذلك الحين على أتم اقتناع بأنه نجح فى اكتشاف الدليل العقلى الوحيد على وجود الله . ولعل مما له هنا أكبر الدلالة أن نجد البحث كله مختتماً بهذه العبارة الجامعة المانعة : « إن من الضرورى على الإطلاق أن نؤمن بوجود الله . ولكن ليس من الضرورى أن نبرهن على وجوده » . وواضح أن هذا الرأى جاء مؤذناً بما سيكون عليه موقف كانط فى كتاب « النقد » .

والحقيقة التى لا شبهة فيها عند العارفين ، أن « كانط » كان رجلاً ذا تدين عميق يجعل القيمة العليا للإيمان الراسخ ، القائم على الإخلاص بإزاء الله والناس ، وينفر من كل حرفية تزهق روح الدين ، إذ تحبسه فى صيغ ومراسم وطقوس ، لا يصحبها حضور القلب فى الصلاة أو فى الدعاء ، ولا يكون لها أثر إلا زيادة عدد المنافقين . وهذا ما يبنه الفيلسوف فى كتابه عن « الدين فى حدود العقل »[1] الذى كتبه مؤملاً أن يحقق غاية عزيزة عنده ، وهى إمكان الجمع بين الدين والعقل الصريح[2] .

(١) انظر : رابل : « كانط » ص ٢٥١ : نصوص من « الدين فى حدود العقل » .

(٢) انظر : رابل : « كانط » ص ٢٥٩ : « خطاب من كانط إلى ستويدلين Staudlin — ٤ من مايو سنة ١٩٧٣ » .

وفى المشهد الواقعى الذى رواه أحد أصدقاء الفيلسوف فى فترة مثيرة من حياته ، ما يدل على تأصل النزوع الدينى الخالص فى قلبه النابض بالعاطفة الكريمة . ذكر ذلك الصديق أن كانط حين اكتشف أن الطائر المعروف بالسنونو (عصفور الجنة) ، يعمد فى أشهر الصيف العجاف إلى إخراج بعض صغاره من أعشاشها حتى يبقى على حياة العصافير الأخرى ، قال : « عندئذ وقف عقلى ساكنا بلا حراك ، فلم أملك إلا أن أخر ساجداً لأصلى » وعلق الصديق الذى روى له هــذا الكلام قائلاً : « إن خشية الورع تلألأت على أسارير وجهه الموقر المهيب ، وأن نغمات صوته وطريقته فى الشد على يديه ، وأن الحماسة التى غمرته — كل هذا كان شيئاً فريداً حقاً »[1] .

شىء من سيرته :

ولد كانط فى « كونجزبرج » فى بروسيا الشرقية فى الثانى والعشرين من شهر أبريل سنة ١٧٢٤ . وكان أبوه سراجاً من أصل اسكتلندى ، وكانت الأسرة من أتباع العقيدة « القنوتية » . ودخل الطالب جامعة بلدته سنة ١٧٤٠ ، وكان قصده دراسة اللاهوت . ولكنه أبدى اهتماماً متعدد الجوانب بالتعليم والتثقف وتحصيل المعرفة . وكانت بحوثه الأولى فى الفيزيقا النظرية وفى الفلك والميكانيكا

---

(١) انظر : رابل : « كانط » (التصدير ص ٧)

والعلوم الطبيعية الأخرى . وقد كانت لديه فكرة واضحة عن التطور وعن انحدار الإنسان من صور سفلى للحياة ، بل وعن صعوبة نظرية التطور (كما يتبين لنا من الفقرات التى جمعها «شولتسه» فى كتاب له عن كانط وداروين ظهر سنة ١٨٧٥) . وفى نهاية مرحلة دراساته الجامعية ، اشتغل معلماً خصوصياً ، ثم فى سنة ١٧٥٥ عينته الجامعة « بريفات — دوتسنت » (أى معيداً)، وبعد خمس عشرة سنة (أى فى سنة ١٧٧٠) عين كانط أستاذاً ، وفى الإحدى عشر قسنة التى تلت الأستاذية لم ينشر إلا قليلا من المؤلفات، وأنفق وقته وجهده فى التدريس وفى التأمل الذى قدر له أن يفضى إلى مذهبه « النقدى » ، فزود عالم الفلسفة بقسمة الأول « نقد العقل الخالص » سنة ١٧٨١ . ومن ذلك الحين حتى أشرف القرن الثامن عشر على نهايته ، تتابع صدور مؤلفاته واحداً بعد واحد . وفى السنوات الست أو الخمس ، السابقة على وفاته سنة ١٨٠٤ عانى الفيلسوف هبوطاً ملحوظاً فى قواه البدنية والعقلية ، وبدا له أن تعبيره عن مذهبه جاء بجزءاً مشطراً ، وودلو أوتى طول العمر مع الصحة والعافية ، حتى يعيد النظر فيه جملة ويقدمه للناس وافياً شافياً . ولكن يبدو أنه أحس هذه المأساة الإنسانية مأساة الشيخوخة واعتلال الصحة ، فكتب وهو فى الخامسة والسبعين ، إلى هو فلاند فى ٦ من فبراير سنة ١٧٩٨ : « إن كبر السن إثم كبير ، ونحن نعاقب عليه أشد العقاب بالموت . والموت يطل علينا قبل

الأوان دائماً فى تقديرنا ، فلا نمل من التماس المعاذير لإبقائه على الباب فى انتظار لقائنا . . . والناس يبتغون فى الحياة طول العمر وموفور العافية ، ولكن ذاك لا يعتمد على هذه . فإذا سمعت مريضاً فى مستشفى برحت به آلام المرض ، فأخذ يقسم بأغلظ الإيمان على أنه يتمنى الموت مخلصاً له من العذاب، فلا تصدقه ، فإنه غير جاد فيما يقول : إن نداء الغريزة فيه يدفعه إلى التمرد على حكم الموت ، وهو واجد دائماً عذراً لتأجيل التنفيذ »[١] .

لقد حدثنا الشاعر الألمانى « هينرش هاينه » عن « كانط » حديثاً شائقاً رائقاً فى فصل ممتع مملوء بالدعابة، نقتطف منه عبارة وردت فى خاتمته، قال: «إن ألمانيا كلها قد دفعت إلى طريق الفلسفة دفعاً ، بفضل كانط . على يديه أصبحت الفلسفة فريضة على كل ألمانى ، ومنذ ذلك الحين أصبحت قضية الفلسفة قضية وطنية. وفجأة بزغت فى آفاق ألمانيا مواكب النجوم اللوامع من أساطين الفكر العميق ، وانبثقوا جميعا « يتبخطرون » على أرضها وكأنهم قد دعوا إلى الوجود بسحر ساحر »[٢].

(١) انظر : رابل : « كانط » ص ٣٥٠ : « فى قوة الذهن على السيطرة على المشاعر المرضية بمحض الارادة »(١٧٩٨) .

(٢) Heinrich Heine, Religion and Philosophy in Germany, tr. by John Snodgrass, Boston 1882

هينرش هاينه : « الدين والفلسفة فى ألمانيا » ترجمة إنجليزية بقلم جون سندجراس ، بوسطون ١٨٨٢ (نقلا عن « تمهيدات كانط » ترجمة بول كاروس Paul Carus ١٩٤٩ ص ٢٧٨) .

وما نستطيع هنا أن نعطى فكرة وافية من أهمية كانط فى تاريخ الفلسفة ولكنا نكتفى بنظرة مجملة عن آثاره الفكرية .

خلاصة مذهبه :

اطرح كانط قضايا الارتيابية الإنجليزية السائدة فى زمانه ، مبيناً أنها لم تقم بفحص واف عن طبيعة المعرفة . وأقام مذهبه الذى أطلق عليه اسم « الفلسفة الترنسندنتالية » على تغيير جذرى فى النظرة شبهه « بالثورة الكوبرنيقية » ؛ ومؤدى هذا التغيير أنه بدلاً من القول بأن أفكارنا لكى تكون حقيقية لابد أن تأتى مطابقة لوجود خارجى مستقل عن معرفتنا ، افترض أن الوجود إنما يعرف بقدر مايكون مطابقاً لما فى أذهاننا . وبين أن موضوعات تجربتنا ، وهى الظاهرات ، يمكن أن تعرفها الذوات العارفة ؛ أما « الأشياء بذاتها » أو « النومينا » التى لاتدرك عن طريق الحواس ، فلا يستطيع الذهن أن يدركها أبدا .

و « الظاهرات » التى يمكن إدراكها فى صورتى الحساسية الخالصتين، وهما المكان والزمان ، لابد لكى تفهم من أن تكون مالكة للسمات التى اتسمت بها مقولات الفهم الإنسانى . وهذه « المقولات » — التى تشتمل على العلية والجوهرية — هى المصدر لبناء التجربة الظاهراتية . وإذن فيستطيع العالم أن يكون واثقاً من

أن الأحداث الطبيعية التى تقع تحت مشاهدته يمكن معرفتها فى إطار المقولات .

وإذا كان مجال المعرفة قد تحرر على هذا النحو من ارتيابية « هيوم » فهو مع ذلك محصور فى عالم الظاهرات ، وكل محاولات العقل للنفاذ إلى ذلك العالم « النومينالى » لابد أن تبوء بالفشل . وهذا الفشل الذى لامناص منه تشهد عليه « النقائض » المشهورة (أى المبادىء المتناقضة التى لاسبيل إلى رفعها) : ذلك أن كانط استطاع أن يثبت ، بمنطق محكم دقيق ، أن المكان والزمان لامتناهيان ، وأنهما أيضا متناهيان ، وأثبت كذلك أن المادة «منقسمة انقساماً لامتناهياً» ، وأنها ليست منقسمة انقساماً لامتناهيا ، ثم أثبت أن الإرادة حرة تمام الحرية ، وأنها مقيدة تمام التقيد ، وأثبت أخيراً أن الكائن الضرورى (أى الله أو «واجب الوجود» كما يقول فلاسفة الإسلام) موجود ، وأنه ليس بموجود .

ولكن مع أننا لانستطيع أن نكتسب معرفة بالعالم « النومينالى » عن طريق العقل ، فإننا نستطيع عن طريق مثلنا أن نعرف أنه موجود ، وأن التجربة الأخلاقية والفنية قد تكشفان عن بعض جوانبه .

والأحكام الأخلاقية قائمة فى صميمها على الإيمان بقانون أخلاقى ضرورى يعبر عنه فى صورة « الأمر الجازم » : « افعل

وكأن المبدأ الذى يصدر عنه فعلك قد أصبح بإرادتك قانوناً كلياً للطبيعة». و «إفعل بحيث تعامل الإنسانية كلها ، سواء فى شخصك أو فى شخص غيرك ، على أنها غاية فى ذاتها لا وسيلة لغيرها أبداً». والقانون الأخلاقى يجب أن يكون قانوناً شمولياً ، أى قانونا لجميع الناس، لأنه مأمور به من العقل عند الفرد ، والعقل واحد عند الجميع .

ثم يدخل الإيمان فى الفلسفة الكانطية لكى يسوغ حرية الإرادة ، وبقاء النفس ، ووجود الله .

أما الجمال فينكشف بالإدراك المباشر لقيمة نومالية فى إنية مجاوزة للحس ، تحركنا لأن نرى الطبيعة «من الداخل» . وينتج عن ذلك أن العلم لا يستطيع أن يغزو مجال الأخلاق وعلم الجمال ، كما لا يستطيع الإيمان أن يقلب دعائم العلم : لكل منهما مجالة ، وينبغى أن يلتزمه ولا يتعداه . وهذا معنى العبارة المشهورة التى قالها كانط فى آخر «نقد العقل الخالص» : «لقد كان لزاماً علىّ أن ألغى المعرفة لأفسح المكان للعقيدة .

ثقافة موسوعية :

إذا صح ما قاله بعض المحدثين تعريفاً للثقافة الجيدة من أنها : «معرفة كل شىء عن بعض الأشياء ، ومعرفة بعض الأشياء عن كل شىء»(1) فقد نستطيع إن نقول إن كانط يمثل فى القرن الثامن عشر كله

(1) "Knowing everything about something and something about everything"

طراز الإنسان المثقف بالمعنى الحديث : فإلى جانب تبحره فى أصول الفلسفة وفقهها وفروعها ، عكف عكوفاً طويلاً على العلم الطبيعى والعلم الرياضى ، والجغرافيا الطبيعية، والأنثروبولوجيا ،والقانون، والفن والدين ، والسياسة ، فشدا فيها جميعاً ، وأخذ من كل منها بطرف .

وقد كان كانط قد بلغ السابعة والخمسين ، حين نشر أهم كتبه النقدية : « نقد العقل الخالص » ، وبه أدخل فى نظرية المعرفة ، تحت اسم النقدية ، « ثورة كوبرنيقية » حقاً .

ولكن الفيلسوف لم ينتظر يقظة تفكيره النقدى ، حتى يهتم بفلسفة التاريخ .

لقد كان «هردر» أحد تلاميذ كانط شديد الإعجاب بما لأستاذه من إحاطة ورسوخ قدم فى مختلف أبواب المعرفة . والواقع إن كانط، كما قلنا ، قد توفر على دراسة جميع العلوم الإنسانية ، وخصوصاً الجغرافيا والأنثروبولوجيا ومسألة الأجناس على وجه أخص ، فلم ينقطع الفيلسوف عن التأمل فى مصير الإنسانية وفى المشكلات التى يفرضها هذا المصير على ضمير الإنسان . وخصص « كانط » لهذا النمط من المسائل عدداً من الرسائل والبحوث الصغيرة . كان الفيلسوف الفرنسى «رنوفييه» أول من نبه إلى ما لها من مكانة عالية(١).

(1) Renouvier, Philosophie Critique del'Histoire, 1896

فيلسوف النقدية وفيلسوف التاريخ :

وإذن فقد يكون من قبيل تكليف الأشياء ضد طباعها أن ينظر إلى تلك البحوث والرسائل على أنها نتيجة للفلسفة النقدية مع إن هذه النقدية نفسها إنما كانت ثمرة نضجت واستوت مع الزمن، ثمرة لتأملات عكف عليها الفيلسوف فى خلواته بين كتبه ومذكراته . فالمفكر مهما يكن من أهل الخلوة والتأمل ، إنسان يتعامل مع الناس ، ويحيا فى العصر ، ويقوم كل يوم بجولته المعتادة خلال شوارع « كونجزبرج » ، ويرحب بزواره فى داره ، ويستقبل على مائدة طعامه زملاءه وطلابه، ويهتم إجمالاً بالحياة العامة اهتماماً جعله يغير نظام موعده المعتاد للتريض يوم قامت الثورة الفرنسية ، حتى يسبق إلى ملاقاة البريد القادم من باريس حاملاً أخبار الثوار .

فإذا حرصنا على أن نحدد الإطار الذى رسم فيه فكر كانط عن مسائل فلسفة التاريخ ، فلابد من التماسه ، لا فى كتب « النقد » الثلاثة التى تؤلف مذهبه النقدى المعروف ، بل فى نشأته وتربيته وفيما دعته إليه بعد ذلك مطالعاته وتجاربه ومشاهدته واتصالاته بحياة الناس فى عصره . وكانط إذن وأولاً إنسان له آراؤه المنبعثة من مشاغله ، ومشاغله هى مشاغل بيئته وجيله .

ولد كانط فى أسرة لوثرية ، وتلقى عن أمه تأثير « القنوتية » التى كانت مزدهرة حينئذ فى ألمانيا الشمالية . وفى مدرسة «سبينر»

و« زنزندورف Zinzendorf اكتسب شعوراً بجد الحياة ، ووعياً لوظيفة الدين فى المجتمع، مع عدم مبالاة باختلاف فرق المعتقدين . غير أنه منذ شرع يمارس الاستقلال فى التفكير ، وجد نفسه فى جو هو أبعد ما يكون عن المسيحية : فالفلسفة الديكارتية تدعو المفكرين إلى عدم الثقة بأى سلطة ، ونجاح النيوتونية يلهب الأذهان ، ومن ظلام الماضى ينبثق « عصر التنوير » وفكرة «التقدم» الإنسانى يرسم خطوطها « ڤيكو » (Vico)و«منتسكيو» ويؤكدها ڤلتير[1] .

ولكن ها هى ذى فكرة « التقدم » ذاتها تلقى أشد المعارضة : فنى سنة ١٧٤٩ وضعت أكاديمية « ديجون » مسابقة موضوعها : « هل كان تقدم العلوم والفنون عوناً على إفساد الأخلاق أم كان عوناً على تطهيرها ؟ » . إن رد « روسو » معروف مشهور ، ومن المؤكد أن كانط اطلع عليه ، ولابد أنه تبين مقدار ما انطوى عليه من مغالطات وتحريفات وتناقضات. إن ذهناً كذهن كانط، مدققاً ممحصاً ، ما كان ليسعه أن يبقى فى منزلة بين المنزلتين : بين تشاؤم « القنوتيين » وتفاؤل أنبياء « التنوير » .

---

(١) Voltaire, Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, 1754.

(ڤلتير : « بحث فى أخلاق الأمم وروحها » — ١٧٥٤)

وقد نستطيع الآن أن نعرف بالإجمال فلسفة التاريخ عند كانط فنقول بأنها محاولة للوصول إلى حل شاف لهذه المشكلات جميعا . وإذا لم يكن الفيلسوف قد جعل من هذه المشكلات الموضوع الرئيسى لتأملاته ، فهو على الأقل قد عاود النظر فيها مرة بعد مرة وألقى الضوء عليها حينا بعد حين . فلنحاول أن نكون فى رفقته فى مراحل رحلته عبر التاريخ .

وفقاً لتقاليد الجامعات الألمانية لم تقتصر محاضرات كانط فى جامعة « كونجزبرج » على المواد الفلسفية الخالصة ، بل كان الأستاذ مكلفاً أيضاً بتدريس الجغرافيا وعلم الأجناس البشرية . ووفقاً لتقليد جامعى آخر كان من حق الأساتذة أن يعلنوا عن موضوعات محاضراتهم فى « برامج » تنشرها الصحف والمجلات العلمية .

الناس من أصل واحد :

وعلى هذا النحو ظهر فى ربيع سنة ١٧٧٥ « برنامج محاضرات الجغرافيا الطبيعية » للمعلم كانط « Magister I. Kant »(١) فى هذا البرنامج نظر الفيلسوف إلى الجغرافيا من وجهة نظر أنثروبولوجية ، فكان اهتمامه بالأرض دون اهتمامه بسكانها ، وجعل خلاصة محاضراته مقالاً بعنوان « اختلاف أجناس الناس »

(١) انظر النص فى رابل : « كانط » ص ٩٨ - Rabel, Kant, P. 98

ونحسب أن هذه الصفحات لا تزال لها طرافتها وعبيرها الخاص بالنسبة لقراء عصرنا هذا . فيها نرى كانط متخذاً موقف المعارضة للنظريات والآراء السائدة عن مسألة « البوليجينيز » أى تعدد الأصول فى أنواع الأحياء ، ومسألة « التوالد الذاتى » ، مؤكداً أن الجنس البشرى ينتمى إلى أصل واحد وينحدر منه ، وآية ذلك قدرة الأفراد من الناس على الذرية الخصبة بالزواج . ثم قال : « إن الناس لا ينتسبون إلى نوع واحد فحسب بل إلى أسرة واحدة » ولهذا كانت لهم على الاشتراك مواهب اجتماعية طبيعية[1] ، تنميها المؤثرات الخارجية — ولا سيما المناخ — ولا تخلقها . ولكن هل بمقدور الإنسان أن ينمى هذه الاستعدادات ، هل نستطيع مثلاً ، وفقاً لما اقترحه « موپرتوى Maupertuis » أن نجرى فى سلالات البشر عملية انتخاب وانتقاء لتحسين النسل ، بحيث تنتج « سلالة يصبح فيها الذكاء والبراعة والأمانة صفات وراثية » وينعدم أهل الشذوذ والانحراف والغباء ؟ ويبدو أن كانط لا يستبعد إمكان التحقق بالنسبة لهذا المشروع فى تحسين النسل ، فى ذاته ومن حيث هو ، وإن كان يفضل أن يدع الأمر كله بين يدى الطبيعة البصيرة بمالها من قدرة على التدبير .

---

(1) Naturanlagen

صحيح أن الطبيعة تحدث مسوخاً (جمع مسخ) فى بعض الأحيان ، ولكن « هذا المزيج من الشر والخير هو الذى يستحث همم الناس إلى العمل ويضطرهم أن ينموا ما أوتوا من مواهب واستعدادات»[١] . وهنا نلتقى ، لأول مرة فى مؤلفات كانط ، بالفكرة الأساسية التى سنجدها أكثر تصريحاً فى الرسائل المنشورة بعد ذلك بنحو عشر سنوات .

الصراع مهماز الحضارة :

هنالك أولاً مقال يسترعى الانتباه نشره كانط سنة ١٧٨٤ فى « المجلة البرلينية » بعنوان « فكرة تاريخ إنسانى شامل »[٢] ومن الميسور لقارىء هذا المقال أن يلمح فيما بين السطور ذكريات من الأب « دوسان بيير » ومن « جان جاك روسو » .

وخلاصة آراء كانط فى هذا البحث أن غاية الإنسان وغاية كل مخلوق هى أن يحقق استعداداته الطبيعية على أتم الوجوه . ولكن الإنسان من حيث أنه قد وهب العقل فقد ندب إلى مصير أعلى من مصير الحيوان علواً لامتناهياً ، جعل من العسير أن يتحقق فى

---

(١) رابل : « كانط » (النص ص ٩٩) — انظر أيضاً : كانط : « فلسفة التاريخ » باريس ١٩٤٧ جمعه بيوبتا S . Piobetta ، ص ٤٠ .
(٢) رابل : « كانط » النص ص ١٣٤ .

التطاق الضيق نطاق وجوده الفردى بما يعترض حركته من مقاومات طبيعته الحسية .

ولانتزاع الإنسان من قبضة الغريزة ومن الأنانية العقيمة ، عمدت الطبيعة البصيرة إلى الحيلة ، فأثارت بين الأفراد عداوات وخصومات ، إن تكن تبدو لأول وهلة مهددة فى كل لحظة لفتوحات الثقافة والحضارة ، فهى فى حقيقة الأمر أشبه بالمهماز اللازم لكل حضارة : لأن صراع الإنسان للإنسان من شأنه أن يؤدى بالناس إلى الخروج من عزلتهم ، لكى يلتئموا فى « جماعة مدنية » ، ويؤدى إلى وضع الحرية الإنسانية تحت وصاية حق عام مشاع للجميع .

ولكن سرعان ماترى الجماعة المدنية نفسها مهددة بالمنازعات بين الجماعات الأخرى . وتنشب الحرب ، فتهدد فى آن واحد الحرية الداخلية للدول والأمان الخارجى فى العلاقات بين الشعوب. وينتج عن ذلك بداهة أن الحرب ، من حيث هى صراع الإنسان لا يمكن التغلب عليها إلا بإقرار لحق عامل شامل ، يبقى تجريداً لا معنى له إذا لم يندمج فى جماعة مدنية شاملة .

العناية الإلهية تستخدم التنافر لمصلحة الإنسان :

وعلى ذلك فالتنافر الاجتماعى ، الذى هو فى الحقيقة تنافر

كائن اجتماعي فى ماهيته ، يقود الكائن العاقل حتماً إلى بذل الجهد للتغلب على حال البداوة التى هى حال الحرب ، لكى ينظم السلام على أساس الحق الشامل : « وعلى هذا النحو قد استغلت الطبيعة ذلك التنافر بين الجماعات الكبيرة والهيئات السياسية التى أنشأها البشر ، لكى تكتشف حتى فيما يقوم بينهم من عداوات لامفر منها، السبيل إلى تحقيق الهدوء والأمان . وبعبارة أخرى ، بواسطة الحروب ، وعن طريق تعبئة السلاح تعبئة موصولة لا تنقطع مشدودة لا تتباطأ ، وبواسطة ما تسببه هذه الأسلحة من شقاء فى داخل الدول نفسها حتى فى وقت السلم ، تدفع الطبيعة الناس إلى محاولات للسلام ناقصة ، وعلى استحياء فى أول الأمر ، وبعد أن يكون الناس قد كابدوا مالا حصر له من تدمير وانقلاب ، وأحياناً بعد أن يكونوا قد استنفدوا كل ما يملكون من قوة ، تسوقهم الطبيعة إلى الهدف الذى كان من الممكن أن يبصرهم العقل به دون أن يضطروا إلى دفع ثمنه باهظاً من المحن والآلام . وهذا الهدف هو أن يخرجوا من حياة الفوضى التى يحياها الهمج، وأن يدخلوا فى جامعة أمم (Volkerbund) ، تجد فيها كل دولة ، صغيرة أو كبيرة ، أمانها وحقوقها مكفولة ، لا بقوتها الخاصة ولا بتشريعها الخاص ، بل بـ « جامعة الأمم » الكبيرة هذه ، أى بالقوة الجماعية وبالقرارات الصادرة بمقتضى التشريع

الجماعي للدول المنضمة إليها . ومهما يكن يبدو على هذه الفكرة من بعد عن الواقع ، فهي تزودنا بالحل الممكن الوحيد للشرور التي يسلطها الناس بعضهم على بعض . وعلى هذا النحو تجد الدول نفسها ، مهما يكن من تنافرها ، ملزمة بأن تعمل ما كان الهمجي أيضاً ينفر من قبوله ، فتتخلى عن حريتها هي حرية البهيمة، وتلتمس الهدوء والأمان في دستور طبيعته قانونية »[1] .

التقدم هو تحقيق غاية الطبيعة :

لم يكن لنا بد من ترجمة هذه الصفحة الرائعة التي رسم فيها كانط خطوط المجتمع المثالي أو « المدينة الفاضلة » (كما يقول الفارابي) . وبقية البحث ليست أقل روعة ، لأنها تضع « جامعة الأمم » في آفاق فلسفة التاريخ ، وهي تلك الفلسفة التي يرسم الفيلسوف معالمها البارزة في مؤلفاته القادمة بعمق لا نظير له . إن جامعة الأمم ، أي « تشكيل جماعة مدنية » ترسي دعائم الحق وتقيمه بين الناس كافة ، تبدو في نظر كانط بمثابة النتيجة الأخيرة لـ « الخطة السرية التي وضعتها الطبيعة » لتحقيق تقدم الإنسانية ، بعد أن تكون الحرب قد أثخنت جراحها ، وأرغمتها على بذل الجهد لتنظيم السلام . إن خط « التقدم » ، ذلك الخط المتعرج ،

(١) كانط : « فكرة تاريخ إنساني شامل » المادة ٧ ، رابل : ١٢٦ — ١٣٧ يبوبتا : ص ٦٩ .

يزداد صعوده نحو هذا المثل الأعلى بمقدار ماتكون كل نكسة درساً نافعاً ونقطة بداية لتقدم جديد يدفع الإنسان إلى الأمام. وإذن ففلسفة التاريخ هي التي تفسر صعود الإنسان ، القريب من الحيوان ، إلى الإنسان الذي هو إنسان حقاً وعلى الاصالة .

الإنسان بما هو حر وناطق ، يستطيع إلى حد ما أن يحرر نفسه من القانون الطبيعي ، بقدر مايستطيع أن يعين لفعله غاية يمكن تعقلها ؛ وجملة هذه الغايات ليست سوى الثقافة . وكانط يعرف « الثقافة » بأنها « نمو قدرة كائن عاقل على أن يرسم لنفسه غايات حرة »[1] .

ومن حيث أن الثقافة لاتكون ممكنة إلا فى حياة الجماعة ، التى تخلص الإنسان من سيطرة الحاجة ، فيسوغ لنا أن نلحظ الغاية القصوى للحضارة كلها فى جماعة عالمية شاملة ، تستطيع أن تقضى على أسباب الحرب قضاءً حاسماً .

صوت الواجب :

هذه النتيجة الاجتماعية مبسوطة بسطاً وافياً فى مقال عنوانه «فى القول الشائع بأن هذا ربما يكون حقاً من حيث النظر ، ولكنه ليس

(١) انظر : ويل ، فى كتاب « فلسفة كانط السياسية » باريس ١٩٦٢ .
La Philosophie Politique de Kant , Paris 1962 .

كذلك من حيث العمل » . ويقول كانط فى المقال ماخلاصته أن أدعياء الحكمة العملية قد دأبوا على معارضة توكيدات الضمير الجازمة بتكذيبات التجربة المثبطة . وسواء فى الحياة الفردية أو فى السياسة الداخلية أو فى العلاقات الدولية ، يقول لنا أولئك الحكماء بأن « الواقعى » و « المثالى » نمطان مختلفان ، وأن المثالى لايحق له أن يحكم الواقعى . ويعترض كانط على ذلك بقوله : إن ذلك وضع للمشكلة مغلوط مقلوب : فالمشكلة قبل كل شىء أخلاقية خالصة . وليس المقصود إطلاقاً — كما صنع « مندلسون » — أن نرسم بياناً لانتصارات التقدم الإنسانى فى مضمار الحضارة أو لهزائمه ، إنما المقصود أن نسأل : ماهو « الواجب ؟ » وإلى أى الغايات يجب أن نوجه أعمالنا ؟ وجواب العقل ، أو قوة « الناطقية » فى الإنسان ، جواب صريح واضح آمر : الواجب أن لانكف عن تزويد الأجيال الصاعدة بتربية جديدة ، تجعلهم خيراً من الأجيال الماضية أو الجيل الحاضر ، وأن ندعوهم إلى أن يأخذوا على عاتقهم هذه المهمة عينها بإزاء الأجيال القادمة . وليس من شأن الإنسان الأخلاقى أن يتناقش مع المتشبثين بالواقع فى إمكان التقدم أو استحالته ، بل يكفيه أن يعرف قانون التقدم الإنسانى بأنه « قاعدة للفعل » تتضمن الإمكان العملى لإصلاح البشرية إصلاحاً مستمراً .

وعلى هذا النحو تعرض أمام انظارنا من جديد المشاهد التى كنا نراها من بعيد فى رسالة الفيلسوف عن « فكرة تاريخ إنسانى شامل » : نرى الآن رحاب الحق الداخلى للمدن تمتد وتمتد حتى تشمل النوع الإنسانى كله . . .

ولقد تقدمت النظرية الكانطية خطوات جديدة ، وبلغت فلسفة التاريخ ذروتها فى الصيغة الباهرة التى نقرؤها فى كتاب كانط عن « نظرية الحق » (١٧٩٧)، وهو آخر مؤلفاته الكبرى، إذ يقول : « إن العقل العملى ، بما هو عقل أخلاقى ، يوجه إلينا هذا النداء القاهر : يجب أن لا تكون حرب »(١) .

وإذن فعند أصحاب الإرادات الطيبة أو النيات الخيرة ، الواجب دائما واضح لاخفاء فيه : وهو أن نسعى جهدنا إلى خلق « اتحاد » بين الأمم شامل ، اتحاد هو تأليف أصيل بين جميع الحريات الفردية والقومية .

نحو السلام الدائم :

ذلك هو التصور الأخير الذى ألهم كانط أن يكتب سنة ١٧٩٥ رسالته المشهورة « مشروع للسلام الدائم » .(٢) فى تلك

(١) « نظرية الحق » ترجمة فرنسية بقلم بارنى ، ص ٢٣٤ .

(٢) انظر كانط: «مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٧ .
„ Zum ewigen Frieden „

الفترة كانت فرنسا وبروسيا قد عقدتا معاهدة سلام بال (٥ من أبريل) التى حياها كانط فى ترحيب وابتهاج ، بل لقد ذهب إلى الإعراب عن أمله فى أن تعقد الدولتان اتفاقاً وثيقاً يكفل سلاماً دائماً.[1] لقد تراءى للفيلسوف أن الوقت قد أصبح ملائماً لتحقيق آمال كبار . ومن أجل هذا رأينا ذلك الشيخ الذى كان قد جاوز السبعين ، ولم يعرف عنه قط أنه من الحالمين ، والذى استنكر كل ما يستثير حماسة الدهماء ، رأيناه حريصاً على أن يقدم فى أخريات أيامه ، فى صورة شبيهة بالدبلوماسية ، الميثاق المثالى للسلام العالمى .

ولعل من نافلة القول أن نذكر نص « المواد التمهيدية » الست ، و « المواد النهائية » الثلاث ، التى تشكل الإطار القانونى لهذا المشروع . ونكتفى بالتنويه بالأهمية التى يراها الفيلسوف فى التجانس بين القانون الدولى العام والقانون المدنى الداخلى . يقول لنا كانط : « إن الدستور المدنى لكل دولة يجب أن يكون جمهورياً » ومعنى « جمهورية » الدستور عنده هو أن يكون قائماً على رعاية الحرية ، بعيد عن نزعات الاستبداد . وكذلك يرى الفيلسوف أن « حق الشعوب يجب أن يكون قائماً على أساس الاتحاد بين دول حرة » .

(١) عن رويسن ، فى « فلسفة كانط السياسية » ص ٤٦ .

أفيصح مع بعض النقاد المحدثين أن نرى فى « مشروع السلام الدائم» ضرباً من خيالات الشيخوخة، يمكن الفصل بينه وبين بقية مؤلفات كانط دون أن يتأثر المذهب بذلك ؟ .

المواطنة العالمية :

يكفى للاقتناع بخطأ هذا الرأى أن نرجع إلى الكتاب الكبير الذى ظهر بعد « مشروع السلام » — وهو كتاب « ميتافيزيقا الأخلاق »[١] — والذى يعتبر تتويجاً للمذهب النقدى حقاً . فقد أفاض مؤلفه فى الكلام عن « الحق الدولى » بما لا يخرج عن النظرية التى بسطناها منذ قليل . ولكن لا شك فى أن عودة كانط إليه فى آخر كتاب كبير صدر عن تأملاته السياسية مدى حياته العقلية ، تثبت بالبداهة وفى غير حاجة إلى تأويل أن مشروعه للسلام الدائم ليس قصة فلسفية، ولا أسطورة يوتوبية (طوباوية) ، بل إن « حق المواطنة العالمية » (Weltburgerrecht)[٢] إنما هو حق جوّانى أصيل فى نظرية الحق العام التى هى التتويج والذروة لبناء الفلسفة النقدية .

(١) الكتاب مؤلف من جزئين : نظرية الحق ، ونظرية الفضيلة . فى نظرية الحق نجد الصفحات المتصلة بالحق الدولى .

(٢) „ Le droit cosmopolitique „

وما ينبغي أن يغيب عن بالنا المعنى النقدى لنظرية كانط فى حق الشعوب . فكما أننا لانستطيع أن نعرف الخطوات الأولى للإنسانية التى تفلتت من التجربة، ولانعرفها إلا على سبيل «الافتراض والتخمين» فكذلك ليس فى وسعنا أن نتكلم عن إمكانية السلام الدائم ، إلا باعتبارها « فكرة » من أفكار العقل ، أو « مثالاً » من مثل « الناطقية » الإنسانية . وهذه الفكرة أو هذا المثال قد صرح الفيلسوف غير مرة بأنها فكرة «غير ممكنة التحقق» « Unausfurbar » بمعنى أنه مامن دستور من الدساتير الراهنة يستطيع أن يحققها دفعة واحدة ، وأن التخاذل الأخلاقى الذى نشهده فى الإنسان التجريبى يتهدد فى كل لحظة وضع الفكرة موضع التنفيذ . ومعنى هذا أيضاً أنه يجب أن يتم فى الإنسان تغير جذرى وتحول محورى ، قبل أن يتهيأ له أن يحقق أى مثال من مثل قوة « الناطقية » فيه . وأياً كانت الظروف ، وأياً كان المكان والزمان ، فهذه الفكرة باعتبارها «واجباً» خليقة أن تحكم سلوك الإنسان إن كان حريصاً على أن لا يهدر كرامة الإنسانية فيه ؛ وبهذه الصفة تدخل الفكرة فى مجال الصيرورة الممكنة . ويختم الفيلسوف « نظرية الحق» بهذه السطور ذات الدلالة البعيدة ، فيقول : «إن الحقيقة الموضوعية لهذه الفكرة (يعنى فكرة السلام الدائم) مكفولة على أحسن ما يمكن أن تكفل الحقائق . إنها وحدها ، وعلى شرط أن يسعى

إليها ، لا طفرةً أو بقفزة واحدة ، أو بالطريق الثورى . . . بل عن طريق إصلاحات تدريجية ، وطبقاً لمبادىء رصينة ، تستطيع بتقريبات مستمرة أن تقود إلى الخير السياسى الأعلى ، إلا وهو تحقيق السلام الدائم »[1].

العناية الإلهية تساند السلام :

لقد آن أن نختتم هذا الحديث ، فنقدم بعض الملاحظات . بدا للفيلسوف فى مغرب عمره أن امتحان التاريخ ينتهى إلى إثبات غائية فى الطبيعة ، مناصرة للسلام . « والطبيعة » التى يتحدث عنها كانط غالباً لفظ يرادف « العناية الإلهية » فغاية العناية إذن أنها جعلت الأمور تسير ، وكأن الإنسانية تطورت من الفوضى إلى الحق ، ومن العبودية إلى الحرية ، ومن تشتت البدو والرحل إلى منظمات سياسية تتسع رقعتها شيئاً فشيئاً ، ومن الحرب والقتال إلى التعايش والسلام . وبناء على ذلك تتلاقى تجربة المؤرخ على نحو يبعث على الاطمئنان ، مع مطالب الضمير والأخلاق .

انتصارات الحرية :

كتاب « نزاع الكليات » — وهو آخر مانشره كانط نفسه

(١) انظر : رويسن ، فى كتاب : « فلسفة كانط السياسية » . ص ٤٧ — ٤٨ .

من مؤلفات (١٧٩٨) فيه عبارات ذات وقع جميل عن النتيجة التى رأى فيلسوف التاريخ أن يستخلصها من التجربة التى عاشها أبناء جيله ، تلك التجربة التى بدت له حاملة معنى استثنائياً ، لأنها تشهد بانتصارات حقيقية للحرية والكرامة على آلية الأهواء والشهوات .

فها هى ذى المستعمرات الإنجليزية فى أمريكا الشمالية تقدم المثل الحى على الاتحاد بين دول حرة ؛ وفى فرنسا حلت الجمهورية محل الحكم المطلق ، وفى ألمانيا نفسها حتى فى عهد الحكم البروسى الصارم ، أخذت الميول تتجه إلى الليبرالية الجديدة.[1] والشواهد غير ذلك كثيرة ، وكلها تؤيد التفاؤل القائم على العقل الرشيد :

والثورة الفرنسية ، من بين هذه الأحداث التاريخية الخطيرة هى الحادث الذى أيقظ عند كانط حماسة متوقدة ، غيرت نظام هذا الرجل المدقق أقصى التدقيق فى مراعاة النظام . لذلك رأيناه يكتب فى مؤلفه الأخير هذه السطورة التى هى أشبه بوصية أودع الفيلسوف فيها آماله السياسية ، فيقول :

« إن ثورة شعب غنى بالمواهب، تلك الثورة التى نراها متحققة

(١) فى القول الشائع : بأن هذا ربما يكون حقا من حيث النظر ، ولكنه ليس كذلك من حيث العمل (١٧٩٣) .

أمام أنظارنا ، يمكن أن تنجح أو أن تفشل فى المستقبل ، ويمكن أن تورث الناس من ضروب الشقاء وأن تسومهم من سوء العذاب ما يحمل الإنسان العاقل الواثق من سلوك سبيل الحكمة على الإحجام عن محاولة أخرى من هذا القبيل بمثل هذا الثمن الباهظ . ولكن على الرغم من ذلك كله، فإن هذه الثورة قد أيقظت فى قلوب جميع النظارة والمشاهدين بل فى قلوب من بعدت بهم الديار عن شهود أحداثها وهى تجرى على المسرح - أيقظت فى قلوبهم جميعاً أمنيات تعاطف واستلطاف توشك أن تكون بهجة وحماسة »[1] .

التقدم نحو تحقيق مبادىء الحق :

ويستطرد الفيلسوف فى موضع آخر فيقول : إنى لأشهد الله وأعلن على الملأ ، دون أن أكون من أهل الرؤى والأحلام ، هذا الذى أستطيع اليوم أن أراه فى الأفق البعيدة قياساً على الآيات البينات والإشارات الهاديات (التى ترسلها العناية إلى أبناء هذا الزمان) أن هذه الغاية السامية (أى تحقيق دولة قائمة على مبادىء

(١) « تنازع الكليات » . ترجمة فرنسية بقلم بيوبتا ، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ ، انظر أيضاً رابل : « كانط » (النص ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦) .

الحق) لابد أننا بالغوها بعون من العناية ، وسوف تكون توطئة لتقدم بلارجعة ولا تقهقر»[1] .

وهذا التقدم ليس تقدماً آلياً ولايمكن أن يتحقق بدون المجهود . وإن فكر كانط الأخير فى هذه الوصية الثمينة واضح كل الوضوح : فى حين أن الحيوان يركن ركوناً سلبياً إلى قانون الطبيعة ، فنى الإنسان ، بمقتضى الناطقية فيه ، قد « اجتمعت الطبيعة والحرية » . بالطبيعة يكون الإنسان ميالاً إلى أن يتصرف تصرف الحيوان ، وهو فى هذا الصدد يكون شبيهاً بالخروف — (والتشبيه تشبيه كانط) ، الخروف الذى يرتضى وصاية صاحبه ، أو يقبل استبداد سيده ، على شرط أن « يزوده بالغذاء السمين والحماية القوية » .[2] ولكن الإنسان كما قلنا حر ، وقد كان من أثر الثورة الفرنسية أن أشعلت وعيه ، وألهبت ضميره .

ويقول كانط : « إن مثل هذه الظاهرة من تاريخ الإنسانية لايمكن أن تنسى »[3] . فمنذ ذلك اليوم ، أصبح النوع الإنسانى

---

(١) « تنازع الكليات » ص ٢٢٦ .

(٢) انظر : رابل « كانط »(النص ص ٣٣٦) .

(٣) الموضع نفسه .

فى حال تأهب وانتباه . لقد عرف الإنسان قوته وطموحه. ومنذ ذلك اليوم لن يكون الدرس الذى نستخلصه من فلسفة التاريخ وعداً بل نداء ، وترجيعاً لصوت الأمر الأخلاقى الجازم : إنه يهيب بالكائن الناطق ، فى كل زمان ومكان ، أن يتحمل بشجاعة مسئولية مصيره فى هذا العالم

الإمام محمد عبده[1]
بين السياسة والإصلاح

منذ بضع سنين بينا فى كتابنا « رائد الفكر المصرى » أنه فى مستهل هذا القرن كانت الشبيبة المصرية فى حيرة من أمرها ، فأخذت تقلب البصر فى الظلام الكثيف تتلمس بصيصاً من نور ، وتتطلع إلى رائد يرشدها ويهديها سواء السبيل. وسرعان ما وجدت رائدها فى شخص الأستاذ الإمام ، فى شخص رجل قد زانته الحكمة وصقلته الثقافة وحنكته التجارب ، دون أن تفقده حدة الذهن وتأجج العاطفة وعزمة الشباب ، رجل عرف كيف يجمع بين القديم والحديث ، ويؤلف بين العلم والدين ، ويعيش لأمته قبل أن يعيش لنفسه ولأسرته ، وبالاجمال رجل يحافظ عليه زى الشيوخ ، ولكنه يحمل قلباً ورأساً لم يعهد الناس لها نظيراً بين أصحاب الطرابيش ولابسى العمائم والقفاطين. والتفت الشبيبة حول الأستاذ الإمام ، لأنه كان بروحه الفتية أقدر الناس على إثارة الشباب لتحقيق المبادىء العالية ، وحفزه إلى بذل الجهود لتوخى الحق والخير والجمال ، ولأنه كان بعلمه وإخلاصه أقدر الزعماء على تحرير الأذهان من زيف الآراء ، وتصفية القلوب من زيغ

---

(١) انظر كتابنا : « رائد الفكر المصرى » (الطبعة الثانية ١٩٦٥)

المعتقدات . واستطاع الإمام أن يطبع فى نفوس معاصريه أعمق الآثار : لأنه وقف من المجتمع موقف الناقد الحصيف فأعلن حقوق الفكر ، ودافع عن كرامة الفرد ، وأيد مطالب الضمير ورفع لواء الحرية ، ودعا إلى الاجتهاد ، وحمل على المقلدين، وحاول أن يبث فى نفوس المسلمين أخلاق الصبر والدأب ، ومواصلة السعى وإتقان العمل ، والتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة . . ومن حق الأستاذ الإمام علينا أن نقول إنه هو الذى أمد التفكير المصرى بالوحدة والانسجام ، وطبعه بطابع الدقة والتحديد ، وإنه هو الذى استطاع بقوة شخصيته وكتاباته أن يكون مصدر وحى لرجال السياسة والاجتماع والفلسفة والدين فى مصر . فنشأت بفضله وانتمت إليـــه أربع مدارس مهمة : اجتماعية ودينية وفلسفية وسياسية .

وقد قلنا وكررنا القول بأن قضية الإصلاح « الجوّانى » إصلاح العقلية والعقيدة والأخلاق ، هى الرسالة الأولى التى اضطلع بها الأستاذ الإمام ، وأن هذا الجانب من التربية الأخلاقية هو الذى حظى بكل اهتمامه فى حياته الخصبة النافعة الهادية : يكافح العادات والتقاليد السيئة، وينقد البدع والمعتقدات الفاسدة ، ويحمل على الظلم والاستبداد ويندد بجميع الانحرافات الاجتماعية

والسياسة ويبذل السعى الموصول لإصلاح مناهج التعليم الأزهرى ولإصلاح المحاكم الشرعية . . . — يتصدى لذلك كله بغية الإصلاح الأخلاقى للجماعة الإسلامية عموماً وللمجتمع المصرى خصوصاً .

ولكنه من جهة أخرى كان مقتنعا أشد الاقتناع أن السياسة مادخلت شيئاً إلا أفسدته . وقد أشار فى « رسالة التوحيد » إلى الأضرار التى لحقت بالعقائد الدينية ، حين تغلغلت فيها الأهواء السياسية، فأورثت المسلمين شقاقاً وخلافاً . ثم إن جمهرة البلاد الإسلامية ، سواء كانت مستقلة أو تحت حكم الأجنبى ، لم يكن لها فى ذلك الحين إلا حكومات ظالمة مستبدة : فمحاولة تأييد سياسة معينة ، أو مناواة سياسة أخرى عن طريق الدين أو العلم ، تكون عاقبته شراً على الأمرين جميعا .ومن الخير للمصلح المخلص أن يستغل لمطالب الإصلاح بعض الاستعدادات الطيبة عند أصحاب السلطان .

ولكن الأستاذ الإمام على الرغم من حبه وإيثاره لرسالته كأستاذ للشباب ومربٍّ للنفوس ، وعلى الرغم من انصرافه عن السياسة الحزبية ، لم يكفّ قط عن إبداء رأيه فى المشكلات العصرية الكبرى من سياسية واجتماعية، فنهض بعبء ذلك الكفاح الروحى الموصول الذى يكفل للمفكر حق الإشراف على سير المجتمع فى

عصره . » وحسبنا أن ننظر فيما قام به الأستاذ الإمام من نشر المؤلفات أو كتابة المقالات، وأن نعتبر ما ألقى من دروس فى تفسير القرآن أو فى تقويم اللسان ، وما بث من إصلاح فى القضاء أو فى التعليم أو فى الإفتاء ، وحسبنا على الجملة أن نقدر ما بذله من الجهود الإصلاحية الصادقة فى الأخلاق والدين والاجتماع ، لنقر بأنه استطاع أن يخدم الحقيقة وأن يخدم الأمة خيراً من أولئك المجاهدين المزعومين الذين لم يكونوا فى الغالب إلا سياسيين محترفين » .

هذا ما قلناه فى كتابنا عن « رائد الفكر المصرى » المنشور سنة ١٩٥٥ . ويسرنا اليوم فى الذكرى الثانية والستين لوفاته أن نوجه خالص التحية إلى جميع الكتاب والمفكرين الذين أنصفوا الإمام وقدروا رسالته إلى الأمة العربية حق قدرها، ويسرنا بوجه خاص أن نوجه أصدق التحية لذكرى إمام المفكرين فى هذا العصر، المرحوم عباس محمود العقاد ، إذ تفضل رحمه الله وجعل الجنة مثواه عند ظهور الطبعة الأولى لكتابنا بالتنويه بما بذلنا من جهد فى استقصاء فلسفة الأستاذ الإمام ، وبيان أثره العظيم بين مدارس الفكر الحديث ، واستطاع أن يقدم لنا سيرة « محمد عبده عبقرى الإصلاح والتعليم » دروساً حية قيمة للشبيبة الواعية العاملة .

ونحمد الله أن أتاح لهذه الأمة من ذوى البصيرة والأريحية ،

من أمثال رشيد رضا ، ولطفى السيد ، وقاسم أمين ، ومصطفى عبد الرازق وعباس محمود العقاد ، من أدوا إليها رسالة التنوير كاملة ، فعرفت بفضلهم أن هـذا الرائد الكبير كان من الدعاة المتشهدين الذين قد « يخسرون حياتهم وحياة ذويهم ، ولـكنهم يرسلون دعوتهم من بعدهم ناجحة متفاقمة فتظفر فى نهاية مطافها بكل شىء ، حتى المظاهر العرضية والمنافع الأرضية » كما قال العقاد عن الحسين بن على « أبى الشهداء » . ويسعدنا أن يقبل الناشئون من الباحثين على دراسة آراء الأستاذ الإمام ، وأن يتسابق الناشرون الجادون إلى نشر آثاره فى صورة جديدة قشيبة ، بعد أن سمعنا فى مساء يوم الاثنين ٢١ مايو سنة ١٩٦٢ ، الشهادة المنصفة الجميلة التى سجلها « الميثاق » الوطنى المصرى ، حين عرض لتاريخ بلادنا فى الفترة التالية للاحتلال الانجليزى ، فقال ما نصه : « ومن عجب أن هذه الفترة التى ظن فيهـا الاستعمار والمتعاونون معه أنها فترة الخمود كانت من أخطر الفترات فى تاريخ مصر ، بحثاً فى أعماق النفس وتجميعاً لطاقات الانطلاق من جديد . لقد ارتفع صوت محمد عبده فى هذه الفترة ينادى بالإصلاح الدينى وارتفع صوت لطفى السيد بأن تكون مصر للمصريين ، وارتفع صوت قاسم أمين ينادى بتحرير المرأة .... وركب سعد زغلول قمة الموجة الثورية الجديدة يقود النضال الشعبي العنيد » .

ونود أن نقرر أن هـذه العبارات جاءت فى أوانها حقاً ، فكانت إنصافاً لتاريخ أمتنا ، وتسجيلاً لمآثر رجالنا ، ويداً أخرى جديدة يسديها مقدم «الميثاق» بالإضافة إلى أياديه السابقة العديدة . ونحب أن يقف المتدبرون فى معانى الميثاق وقفة خاصة فى هذه المسألة بالذات ، نظراً إلى أهمية الموضوع وصلته بالتربية الوطنية الواعية التى نريدها للأجيال الصاعدة . وهذه الوقفة لازمة جداً فى هـذه الآونة ، إيضاحاً للحقيقة الواقعة ودفعاً للشبهات العابرة عن تقييمنا لخدمات رجالنا وتقديرنا لقادة الفكر عندنا : فإن من الأخطاء الفادحة ذات العواقب الوخيمة أن يتوهم متوهم أنه يخدم قضية الوطن بمحاولات الهدم والتشنيع على الرواد الذين حملوا عبء بنائه . فإن جميع القرون فى تاريخ الأمة إنما هى صحائف كتاب واحد ، وإن كل فكرنا وكل كياننا هما النتيجة التى انتهى إليها عمل القرون . وإن مما يؤسف له أن بعض المشتغلين بالبحوث النظرية عندنا قد وقفوا من قادتنا الروحيين موقفاً سلبياً أو هدلماً فى بعض الأحيان ، فخدموا بذلك مآرب الاستعمار ، وكانوا أعواناً له من حيث يشعرون أو لا يشعرون .

وإن الشبيبة العربية الواعية لتدرك فى وضوح أن أهم رسالة ينبغى أن نقوم بها ، فى فترة تجميع طاقات الانطلاق التى نشهدها اليوم ، هى العودة إلى تراثنا الروحى نتعمقه ونستلهمه ، والإصغاء

إلى رواد الوعى عندنا نتلقى عنهم ونهتدى بهديهم . وليس من قبيل المصادفة أن يذكر « الميثاق » إلى جانب اسم محمد عبده أسماء لطفى السيد، وقاسم أمين، وسعد زغلول : فإنهم جميعاً يمثلون امتدادات لرسالة الأستاذ الإمام .

وبعدُ فنود أن نعرض هنا لمسألة فى سيرة محمد عبده كانت فى السنوات الأخيرة موضع تساؤل بعض الكتاب النابهين المنصفين. تساءل الصحفى الفاضل المرحوم كامل الشناوى عن سر تحول الأستاذ الإمام من الثورة على الاحتلال البريطانى إلى مهادنة كرومر ممثل الاحتلال فى مصر فقال : « ما سر هذا الود المتبادل بين محمد عبده وممثل الاحتلال البريطانى ؟ هل هو مجرد تقدير من كرومر لعبقرية إنسانية عظيمة ؟ هل هو انتهاج الإمام محمد عبده سياسة أخرى غير السياسة الثائرة التى بثها فى نفسه أستاذه جمال الدين ؟ ولماذا عدل عن الثورة إلى المهادنة ؟ هـــل سئم الكفاح والنضال ؟ هل يئس من السياسة ، لأنها كما يقول : « ما دخلت شيئاً إلا أفسدته[1] » ؟ .

ونحسب أننا قد رددنا على مثل هذا التساؤل قبل وروده على لسان المرحوم الشناوى بنحو عشرين سنة ، تعقيباً على مقال كان قد نشره أستاذنا المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ذكر فيه أن الشيخ محمد عبده كان يجهر أول أمره بعداوته لإنجلترا ويكتب فى

(١) « الأخبار » عدد ٤ مارس ١٩٥٦ .

ذلك فصولاً ضافية . أما بعد اتصاله بالأميرة « نازلى فاضل » التى كان هواها مع انجلترا ، وكانت صديقة للورد كرومر ، فقد تلاشت من صدره عداوته للإنجليز .

وقلنا فى تعقيبنا على مقال أستاذنا إن « الشيخ محمد عبده إذا كان أول أمره قد حمل على الإنجليز حملات شديدة ، فقد كان ذلك فى جريدة « العروة الوثقى » التى كان يصدرها فى منفاه ، فكان يكتب وهو فى باريس ، مدفوعاً بحماسة الشباب ومرارة النفى بعيداً عن وطنه ومتأثراً بآراء أستاذه الأفغانى ، وقد كانت على ما يعلم الجميع ترمى إلى الثورة ، سواء بتأليف الجمعيات السرية أو بالإذاعة بالقلم واللسان ، أو استعمال العنف والقتل : بالجملة القيام فى وجه الظالمين والمستبدين سواء كانوا شرقيين أو غربيين . وكان محمد عبده يعتنق أكثر آراء أستاذه الأفغانى ، لكنه بعد عودته من باريس وفشل الدعوة إلى الثورة السياسية عدل آراءه الأولى ومال إلى الأخذ بالاعتدال والتدريج ، متوخياً السير فى الإصلاح لا من طريق السياسة والثورة ، بل من طريق التعليم والتنوير ، والتربية الدينية والاجتماعية . وكان الأستاذ المصلح يتحدث عن هـــذا فيقول : « علينا أن نهتم الآن بالتربية والتعليم بعض سنين وأن نحمل الحكومة على العدل بما نستطيع ، وأن نبدأ بترغيبها فى استشارة الأهالى فى بعض مجالس خاصة بالمديريات والمحافظات ، ويكون

ذلك كله تمهيداً لما يراد من تقييد الحكومة . وليس من اللائق أن نفاجىء البلاد بأمر قبل أن تستعد له ، فيكون من قبيل تسليم المال للناشىء قبل بلوغ سن الرشد : يفسد المال ويفضي إلى التهلكة»

أما عن الإصلاح الديني فالأستاذ الإمام يقول في رده المشهور على « هانوتو » : « إن الغرض الذي يرمي إليه جميع المصلحين من المسلمين إنما هو تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين ، حتى إذا سلمت العقائد من البدع ، تبعها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب ، وتهذبت الأخلاق بالملكات السليمة ، ولم يخطر ببال أحد ممن يدعو إلى الرجعة إلى الدين سواء في مصر أو في غيرها أن يثير فتنة على الأوربيين أو غيرهم من الأمم المجاورة للمسلمين »[١].

فلما أراد الإمام تطبيق وجوه الإصلاح على الأزهر ، بإدخال العلوم الحديثة في برامجه ، وكانت أولى محاولاته الإصلاحية في عهد الخديوى توفيق ، قام في وجهه شيوخ جامدون على ما ألفوا من تقاليد، ولم يفطنوا إلى مدى إصلاحه . وبعد ذلك نظر الشيخ محمد عبده إلى السلطات العليا يلتمس عندها التأييد . فلم يجد من الخديوى عباس الثاني إلا مناوأة له ومناصرة لخصومه. ولقي الإمام في ذلك من الأذى كثيراً . ولسنا بحاجة إلى بيان ما كان في خصومة الخديوى للأستاذ الإمام من شدة وعنف فذلك أمر

(١) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده » ج ١ ص ٢١٧ .

مشهور ، وحسبنا أن نشير إلى تلك الوثيقة الخطيرة التى أرسلها الخديوى إلى أحمد شفيق باشا — وقد كان إذ ذاك رئيسا للديوان العالى — يؤنبه فيها على سيره فى جنازة الشيخ محمد عبده (١).

وإزاء الدسائس المتوالية والحملات المنكرة التى كانت توجه من كل صوب إلى رجل الإصلاح ، لم يكن للأستاذ الإمام بد من أن يدير وجهه إلى السلطات الإنجليزية، فسعى إلى لورد كرومر وأقنعه بوجهته فى الإصلاح، ووجد محمد عبده المفتى من العون عند العميد البريطانى ما أخطأه عند عباس الثانى وعند شيوخ الأزهر . ومن اطلع على التقارير السنوية التى كان يقدمها لورد كرومر إلى حكومته وجد فيها ذكراً طيبا لمحمد عبده وتقريراً لأعماله الإصلاحية . وعميد الإنجليز فى مصر نفسه يذكر لنا أن مناصرته للأستاذ الإمام لم تكن بالأمر اليسير ، لما كان يلقاه المصلح من عداوة الخديوى وخصومة الشيوخ الجامدين. وما من شك أنه لولا تأييد كرومر لما بقى محمد عبده فى منصب الإفتاء طويلاً ، ولكان من الميسور لهم أن يجيئوا بغيره ممن هم على أتم استعداد لإصدار الفتاوى الشرعية فى تحليل تصرفات الخديوى فى الشئون الدينية والمالية !!

ونرى مما تقدم أن الأستاذ الإمام لم يهادن الإنجليز عفواً ، ولا إرضاء لهوى ، ولا تحقيقاً لمصلحة شخصية ، بل ألجأته إليه

(١) أحمد شفيق باشا : « مذكراتى فى نصف قرن » ج٢ — القاهرة ١٩٣٦

مطالب النهوض بالحركة الإصلاحية : كان يريد الإصلاح حقاً ، ولم يكن بمقدوره أن يمضى فيه إلى غايته وأهل الجمود العقيم البغيض يقيمون فى وجهه العراقيل ويحيكون من حوله الدسائس ، فكان طبيعياً إذن أن يلتمس موافقة الانجليز وقد كان لهم حينئذاك النفوذ الفعلى فى البلاد . على أن صداقة الإمام للعميد البريطانى لم تكن تنسيه واجبه كوطنى غيور على بلاده ، بل لقد كان أول من حاول بث الفكرة الوطنية فى نفوس المصريين ؛ ولم تكن تفوته فرصة دون أن يطالب فيها بقيام دستور للحكم العادل فى البلاد ووضع حد التدخل الذى كان يدعيه « المستشارون» الإنجليز لأنفسهم ، بحيث لا يكون الموظفون المصريون مجرد ألعوبة فى أيديهم ، كما كان الحال فى ذلك الزمان .

هذا خلاصة ما كتبناه عن ذلك الموضوع سنة ١٩٣٧[١] . وفى سنة ١٩٥٤ عدنا فى حديث لنا مع مندوب جريدة « الزمان » إلى تفنيد تلك الفرية التى تذهب إلى أن الشيخ محمد عبده كان ممالئا للإنجليز ، فقلنا مانصه : « من المعروف لمن تتبع تاريخ الأستاذ الإمام ، مستنداً إلى مصادره الوثيقة أن الرجل كان منذ البداية وطنياً مخلصاً وفدائياً رشيداً . وضع برنامج « الحزب الوطنى » الذى طالب فى مصر قبل الثورة العرابية ، بإقامة الحياة النيابية ، وإطلاق الحريات الفكرية ، وتحسين حال الفلاح ، وإلغاء « السخرة »

(١) مجلة « الرسالة » عدد ٢٢ من فراير ، القاهرة ١٩٣٧ .

والتخلص من نظام الطبقات . ومعلوم أيضا — باعتراف الإنجليز أنفسهم — أن الشيخ محمد عبده كان « الروح المدبر للثورة » على حد تعبير كرومر نفسه فى كتابه « مصر الحديثة » ، ومعلوم كذلك أنه كان قد قرر بتحريض من السيد جمال الدين ، التخلص من استبدال الخديوى إسماعيل وفكر فى قتله : وهذا أيضا مستقى من مصادر إنجليزية[1] .

وكذلك بينا فى ذلك الحديث أسباب الموقف الذى وقفه محمد عبده من الثورة العرابية ، وكيف أنه لم يؤيدها فى بدء حركتها ، ثم أصبح من أكبر دعاتها بعد ذلك ، فقلنا : إن مخالفة محمد عبده للعرابيين فى أول حركتهم إنما قامت على أساس أن هذه الحركة لم تكن ثورة شعبية بالمعنى الصحيح ، وأن مقاصدها كانت طائفية بحتة ولا تتصل بترقية الأمة فى مجموعها ، «فلما تطورت حوادث الثورة العرابية ، وأصبحت تمثل الأمانى القومية ورأى محمد عبده تحرش الأجانب والطامعين ، وخيانة الخديوى توفيق وممالئيه من الباشوات والأعيان، انضم إلى الثوار ، وأصبح قوة لهذه الثورة يدعو لها بقلمه ولسانه وأعماله ، حتى أصابه ما أصاب أنصارها عند فشلها ، فنفى من مصر مع سائر العرابيين. وبعد الاحتلال الإنجليزى لمصر سافر محمد عبده من منفاه فى بيروت إلى باريس، وهنالك أصدر هو والسيد

(١) « بلنت » : « التاريخ السرى لاحتلال الإنجليز لمصر » لندن ١٩٠٧ ص ٤٨٩ و « كرومر » : « مصر الحديثة » ج ٢ ص ١٨١ .

الأفغانى جريدة « العروة الوثقى » وهدفها — كما يعلم الجميع — هو تأليب الشرقيين عموماً ، والمصريين والسودانيين خصوصاً على الاحتلال الإنجليزى » .

وفسرنا اتصال الشيخ محمد عبده، بعد رجوعه من منفاه ، باللورد ثم صداقته له فقلنا مانصه : « بعد استتباب الاحتلال فى مصر ، عاد محمد عبده من المنفى ، فوجد أن السبيل الصحيح إلى الإصلاح ليس عن طريق السياسة ، كما كان يرى أستاذه جمال الدين ، بل عن طريق التربية والتعليم : فوجه همته إلى هذا المجال ، وبدأ مشروعاته بإصلاح التعليم فى الأزهر ، وإصلاح المحاكم الشرعية، ونشر التعليم الدنى فى المدارس الإسلامية » ورسم خطة شاملة لذلك كله : وهى أن يوطد صلاته باللورد كرومر ، ليستعين به على تنفيذ مشروعاته الإصلاحية التى لا تتعرض للأمور السياسة والتى كان ينادتها الخديوى عباس — باسم الدين ! : فلم يكن هذا الموقف ممالأة للإنجليز ، ولم يكن الإمام راضياً عن احتلالهم للبلاد ، على الرغم من إرادة أهلها ، كما صرح فى كل مناسبة[1] .

وحين فكرنا فى إحياء الذكرى الخمسينية لوفاة الأستاذ الإمام سنة ١٩٥٥ نشرنا بياناً قلنا فيه : « ليس احتفالنا بذكرى محمد عبده ، لأنها ذكرى ماض مجيد فحسب ، بل لأنها ذكرى

(١) انظر « الزمان » ، القاهرة ١١ من ابريل ١٩٥٤ .

مفكر مصرى عظيم جمع بين علوم الدنيا والدين ، وتجمل بالإخلاص والخلق المتين ، وعاش لأمته أكثر مما عاش لنفسه وأسرته ، فوصل إلى مقام الإمامة بأوسع معانيها كما قال قاسم أمين. ونحتفل بذكراه لأنها ذكرى رجل صاحب رسالة جميلة جليلة، لها اليوم قيمة باقية رفيعة، وكثيرون منا لا يزالون محتاجين إلى تذكيرهم بها فى كل حين .

فالأستاذ الإمام كان رائداً من رواد الثورة المصرية . سجن ونفى مع العرابيين ، وقاوم سياسة الاحتلال ، وعارض مطامع الخديوى وفضح مساوىء حكم محمد على ، ولم يكف عن الدعوة بالفكر والعمل على إيقاظ وعى قومى ودعم وطنية إيجابية ، مدارها الاعتزاز بشخصيتنا وأداء الواجب نحو أمتنا . ولم يدخر جهداً فى محاولة بعث الروح الحقيقية للإسلام ، تلك الروح التى ظلت زماناً مدفونة فى قبور الأوهام والبدع والخرافات . فإن الآراء الحرة التى جهر بها الإمام منذ أكثر من نصف قرن من الزمان ، عن التربية والتعليم ، وعن نظم الحكم ، وعن العدالة الاجتماعية ، وعن الصلة بين العلم والدين ، وعن موقف الإسلام من الفنون ومكان المرأة فى المجتمع — هى آراء حرة لم تتخلف عن العصر ، ولم تخلق الأيام جدتها ، بل إننا نراها اليوم تعود أشد ماتكون قوة وحياة وإلحاحاً . وإذا كان بعض الناس فى

عهد الإمام قد عدوها ضرباً من الأوهام ، فنحن نراها فى هذا العهد الجديد وقد أخذت سبيلها إلى التحقق . ولعله لا يمضى زمن طويل حتى تدخل فى باب الأمر الواقع والوجود الثابت بفضل الجهود المشكورة التى تبذلها الثورة الواعية لرفع شأن الوطن ولدعم قوته فى الداخل وفرض هيبته فى الخارج » .(١)

لذلك اغتبطنا أعظم اغتباط حين قرأنا واستمتعنا بالكتاب الذى اتحفنا به الأستاذ العقاد منذ بضع سنين عن « محمد عبده عبقرى الإصلاح والتعليم » ، إذ وجدنا الفقيد الكبير يقف من هذه المسألة الدقيقة الحساسة وقفة تحليل وتمحيص : فبعد أن أوضح جهود الأستاذ الإمام فى خدمة القضية الوطنية ، وحقيقة صلته بالحكام الإنجليز والمحتلين ، واختياره سبيل إعداد الأمة للاستقلال الصحيح بالتربية والتعليم لا بالدعوة السياسية ، خلص إلى ذلك البيان الرائع عن عزوف الإمام عن الاشتغال بالسياسة وتوجيه عزيمته إلى قضية الإصلاح والتربية . قال – رحمه الله – « إن هذا المصلح الذى تمت له عدة الإصلاح وقيادة الأمة فى طريق التقدم والحرية قد جرب السياسة فلم تثمر له ثمرة يرضاها . إنه آمن بأن عمل السنين فى السياسة والاعتماد على الساسة قد يضيع ولا يبقى من أثره ماينفع ، بل قد يبقى من أثره مايضير ولا تمحو ضيره الأيام والسنون . ولكن عمل السنين فى تربية الأمة وتعليمها

(١) انظر « الأخبار » عدد ١٨ من نوفمبر ١٩٥٥ .

لن يضيع ولن يذهب سدى ، ولن يندم عليه العامل ولا الأمة التى يعمل لها ، قصرت بها الطريق أو طالت ، إلى غايتها من التقدم والحرية . . إنه ابتلى من السياسة والساسة بتلك الخيبة التى فيها غصة لاتطاق وأذى لايحتمل ، ونفرته ذلك النفور الذى يصد العزيمة عنها ويدحض الرجاء فيها . وليس من طبيعة الفطرة الصادقة أن تمضى إلى وجهة تصد عنها أو تخدع النفس عن السعى الذى يرجو جدواه ليكرهه على العمل الذى لا رجاء فيه . فليس له ولا لأحد أن يصرفه عن العمل الذى يرجو جدواه ليكرهه على العمل الذى لايجدى عنده ، وإن أجدى كثيراً أو قليلاً عند غيره»[1].

فما أحرانا اليوم أن نكرر التحية لذكرى لصاحب العبقريات على فضله العميم فى كتابة هذه السيرة المشرقة لإمام المصلحين الروحيين . وما أحرانا أن نذكر مواقفه المشرفة فى الرد على تخرصات المتخرصين ، ممن درجوا فى هذه السنين على التهجم بلا حرج ولا حياء ، على ذكرى رجل عظيم القدر قليل النظير فى نهضتنا الوطنية ، « علّم هذا البلد صفوة القومية الصادقة ، ونادى بمبدئها الصحيح : مصر للمصريين ، يوم كانت السيادة العثمانية قبلة كثير من المتخبطين بالدعوة الوطنية على غير هدى » .

(١) عباس محمود العقاد : « محمد عبده عبقرى الإصلاح والتعليم » (سلسلة أعلام العرب) القاهرة ١٩٦٢ ص ١٦٩ .

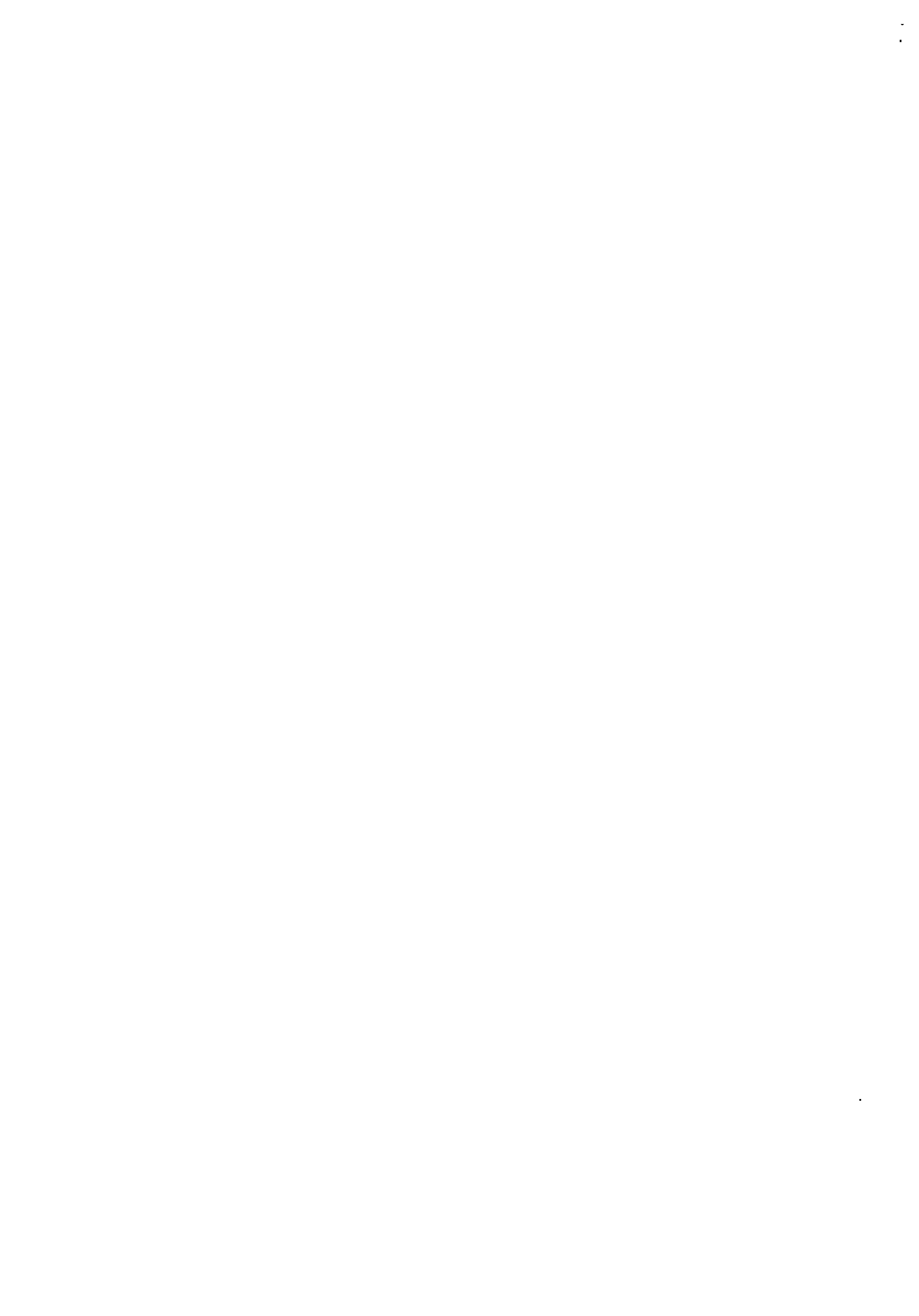
ونحسب أن أولئك المتهجمين الظالمين محتاجون إلى أن يتلقوا عن فقيدنا العقاد درساً يعلمهم أن « الأستاذ الإمام هو أول من طالب المحتلين بإسناد مناصب الوزارة إلى الوطنيين الفلاحين ، وأبلغ ذلك إلى الوكالة البريطانية بوساطة المستشرق الإيرلندى « ولفرد سكاون بلنت » سنة ١٨٩١ ، قبل أن يرتفع صوت واحد من أصوات دعاة الأحزاب فى الصحافة أو الخطابة » . ويذكرهم كذلك بأن الشيخ محمد عبده كان منفياً خارج بلاده، وكان رجوعه إلى بلاده رهناً بأمر المحتلين ، ولكنه سُئل فى المنفى ، باعتباره رجلاً من رجال الدين عما ينبغى أن تعمله الدولة البريطانية لكسب مودة العالم الإسلامى ، فكان جوابه كجواب أستاذه جمال الدين : اخرجوا من وادى النيل » .[1]

وبعد فقد صارت أفكار الأستاذ الإمام عنصراً مقوماً من عناصر تراثنا الروحى المجيد ، وأصبحت مدرسته حصناً للإيمان والوطنية عاصماً من كل زيغ وضلال ، وأضحت اليوم منارة باهرة يسطع منها النور على أرجاء العروبة والإسلام .

---

(١) « يوميات العقاد » فى « الأخبار » عدد ٢٣ من نوفمبر ١٩٦٠ .

فهرس الموضوعات



فهرس الموضوعات

صفحة

الباب الأول

الباب الثانى

من مؤلفات الدكتور عثمان أمين

---

١ — مؤلفات بالعربية :

* « خصائص الروح الفرنسى » —
(دار النشر هوروس ، القاهرة سنة ١٩٤٤) .
* « شخصيات ومذاهب فلسفية » (القاهرة سنة ١٩٤٥) .
* « محاولات فلسفية » ـ الطبعة الثانية
(مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة سنة ١٩٦٧) .
* « نحو جامعات أفضل »
(مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة سنة ١٩٦٠)
* « رائد الفكر المصرى » ـ الطبعة الثانية
(مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة سنة ١٩٦٥).
* « الفلسفة الرواقية » ـ الطبعة الثانية —
(مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة سنة ١٩٥٨) .
* « ديكارت » ـ الطبعة الخامسة
(مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة سنة ١٩٦٥)
* «شيلر»— نوابغ الفكر الغربى (دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٥٨)
* « رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى » —
(المكتبة الثقافية ، القاهرة ١٩٦١)

* « الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة » —
(دار القلم ، القاهرة سنة ١٩٦٤)
* « فلسفة اللغة العربية »
(المكتبة الثقافية، القاهرة سنة ١٩٦٥)
* « نظرات فى فكر العقاد » (المكتبة الثقافية ، القاهرة١٩٦٦)
* « رواد المثالية فى الفلسفة الغربية » —
(دار المعارف ، الإسكندرية ، سنة ١٩٦٧)
* « فى اللغة والفكر » —
(معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٧)

٢ — مؤلفات بالفرنسية والإنجليزية :

L'Humanisme de F.C.S. Schiller, (Bulletin of the Faculty of Arts, vol. IV, part II, Le Caire 1936)

Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques st religieuses, Le Caire 1944.

Lights on Contemporary Moslem Philosophy. (La Renaissance library, Cairo 1958).

Le Stoicisme et la pensée islamique (La Revue Thomiste, Paris 1959).

٣ — تحقيق نصوص فلسفية عربية :

* « إحصاء العلوم » للفارابى —
(دار الفكر العربى ، القاهرة سنة ١٩٤٨)
* « تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد —
(مكتبة الحلبي ، القاهرة سنة ١٩٥٧)

٤ — ترجمة لنفائس الفلسفة الغربية :

* « دفاع عن العلم » لألبير باييه —
(دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة سنة ١٩٤٦)

* مبادىء الفلسفة » لديكارت —
(مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٢)

* « مستقبل الإنسانية » لكارل ياسبرز —
(الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣)

* « في الفلسفة والشعر » لمارتن هيدجر —
(الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣)

* « التأملات في الفلسفة الأولى » لديكارت —
(الطبعة الثالثة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٦٥)

* « مشروع السلام الدائم » للفيلسوف كانط —
(الطبعة الثانية ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٧)


مكتبة الأنجلو المصرية


Bibliotheca Alexandrina
0617240